

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزوف

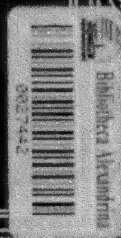
بنقد الحجة

مَكَاالِف

تأليف
المصنوعة نصير الدين الطوسي

دارالافتاء

پنجاب • لیٹن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله

بقدر الحاصل

تكملة في المحصول

المعروف

بنقد المحصل

تأليف

الخواجة نصير الدين الطوسي

دار الأضواء

سنة ١٣٥٠ هـ

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

دار الأضواء

الغدير - مشارع عبد الله لكاش - بناية الشرطة
ص.ب. ١٥٠ - بريق الغدير - حنكر

بسم الله الرحمن الرحيم كلمة الناشر

كتاب «تلخيص المحصل» من تراثنا الثمين الذي كلّمنا تطاولت الأيام كلّها ازداد قبّةً وتقديراً، وهو كالخوتة من الكتب التي رعت بها يراعه المفكر الجليل الخواجه نصير الدين الطوسي، فأناقت على ما سواها في الإحاطة والشمول، وحققت أمل الأمل في كل علم وفن طرقة ذلك الفلم الجبار الذي أغنى الفكر وغذى العقل وجعل المكتبة الإسلامية مزدهرةً بشتّى البحوث الفريدة التي امتازت بالدقة والعمق، وبالعلم الزاخر والعقل النير المتبدع.

وهو كتابٌ يكشف القناع عما استبهم في بابه من علم أصول الدين وقواعد الفلسفة العليا التي تتناول الكلام في ما وراء الطبيعة، مما اشتمل على أحكام الأصول والقواعد بأسلوبٍ يتّاد يكون جديداً حتى أيامنا هذه، ويسهل القصد لسوّل الغاية من هذا العلم الذي هو أساس العلوم الدينية والرأي العقائدي الذي بدونّه لا يكون العارف عارفاً ولا العالم عالماً ولا حامل العقيدة مؤمناً، بل مقلداً أو بانيأ على غير أساسٍ كمن يستنسب ويحكم بالقياس.

وقد رأنا دارنا نشره تعمياً لفائدته وتبسيراً للحصول عليه ككثيرٍ دفينٍ يحتوي المقدمات التمهيدية والقواعد الاستدلالية الأساسية بأوضح بيان وأصدق برهان، علّها تكون قد قدّمت خدمةً للمكتبة الإسلامية خاصةً، وللمكتبة العربية في مختلف الأوطان وسائر الجامعات العالمية عامّةً، والله تعالى هو الموفق لما فيه الخير..

فهرست تلخیص المحصل

صفحه	عنوان
۱	مقدمه تلخیص المحصل
۳	مقدمة المحصل
	الركن الاول
۵	في المقدمات وهي ثلاث
۶	المقدمة الاولى في العلوم الارلية
۶	القول في التصورات
۱۲	القول في التصديقات
۱۲	انظار الفرق الاربعة في التصديقات
۱۲	الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبدييات
۱۲	الفرقة الثانية القادحون في الحسيات
۲۷	الفرقة الثالثة المعترفون بالحسيات والقادحون في البدييات و لهم خمس حجج
۲۷	الحجة الاولى لمنكرى البدييات
۳۹	الحجة الثانية لمنكرى البدييات
۴۳	الحجة الثالثة لمنكرى البدييات
۴۳	الحجة الرابعة لمنكرى البدييات
۴۴	الحجة الخامسة لمنكرى البدييات
۴۵	الفرقة الرابعة السوفسطائية

صفحة	عنوان
٤٨	المقدمة الثانية في احكام النظر
٤٨	مسألة : النظر و الفكر
٤٩	مسألة : الفكر المفيد للعلم موجود
٥١	مسألة : لاجابة في معرفة الله الى المعلم ؟
٥٣	مسألة : الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب
٥٤	مسألة : وجوب النظر
٥٨	مسألة : وجوب النظر سمعى
٥٩	مسألة : اول الواجبات المعرفة او النظر او القصد
٦٠	مسألة : حصول العلم بالعادة ام بالتولد ؟
٦٢	مسألة : النظر الفاسد يولد الجهل و يستزمه ام لا ؟
٦٢	مسألة : الفكر الصحيح والفكر الفاسد
٦٣	مسألة : حضور المقدمتين يكتفى لحصول النتيجة
٦٤	مسألة : العلم بوجود دلالة الدليل عين العلم بالمدلول ام لا ؟
٦٦	المقدمة الثالثة في الدليل و اقسامه
٦٦	مسألة : الدليل و الامارة اما عقلى او سمعى او مركب
٦٧	مسألة : الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا بامور عشرة
٦٧	مسألة : النقلات مستندة الى صدق الرسول (ص)
٦٨	مسألة : الاستدلال قياس و استقراء و تمثيل
	الركن الثانى
٧٣	فى تقسيم المعلومات وهى ثلاث مسائل
٧٤	المسألة الاولى فى احكام الموجود

صفحة	عنوان
٧٦	المسألة الثانية في المعلوم
٨١	تفصيل قول الفلاسفة و المعتزلة في المعلومات
٨٥	المسألة الثالثة في الحال
٩١	التفريع على القول بالحال
٩٣	تقسيم الموجودات الى الواجب والممكن
٩٦	خواص الواجب لذاته وهي عشرة
٩٦	مسألة : الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا
٩٦	مسألة : الواجب لذاته لا يتركب عن غيره
٩٦	مسألة : الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره
٩٧	مسألة : وجود الواجب لا يكون زائدا على ماهيته
٩٨	مسألة : وجوب الواجب لا يكون زائدا عليه
٩٩	مسألة : الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
١٠١	مسألة : الواجب لذاته و لغيره مشترك لفظي
١٠٢	مسألة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
١٠٣	مسألة : الواجب لذاته لا يصح عليه العدم
١٠٣	مسألة : الواجب لذاته له صفات لازمة لذاته
١٠٤	خواص الممكن لذاته وهي
١٠٤	مسألة : الممكن ما لا يلزم من وجوده و علمه محال
١١١	مسألة : الممكن لا يوجد ولا يعلم الا بسبب منفصل
١١١	معارضات اربع على بدهة لزوم المرجح
١١٤	الجواب عن المعارضات الاربع على بدهة لزوم المرجح
١١٩	مسألة : الممكن لا يكون احد طرفيه اولى من الآخر

صفحة	عنوان
١١٩	مسألة : رجحان الممكن مسبوق بوجوب و ملحوق بوجوب
١٢٠	مسألة : علة الحاجة الى المؤثر الامكان للاحداث
١٢١	مسألة : الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر
١٢٢	تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين
١٢٢	الموجود اما قديم و اما محدث
١٢٤	خواص القديم و المحدث
١٢٥	مسألة : القديم يستحيل استناده الى الفاعل
١٢٥	مسألة : القدماء عند اهل السنة و القدماء الخمسة عند الحرنانيين
١٢٦	مسألة : زعم ابن سعيد ان القدم صفة و الكرامة ان الحدوث صفة
١٢٧	مسألة : كل محدث مسبوق بمادة و مدة على زعم الفلاسفة
١٢٨	مسألة : العدم لا يصح على القديم
١٢٩	تقسيم الممكنات على رأى الحكماء . الجواهر و الاعراض
١٤٢	تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين
١٤٣	المتحيز هو الجسم و الجواهر الفرد و غير المتحيز هو العرض
١٤٣	الاعراض فى غير الحى الاكوان و المحسوسات بالحواس
١٤٥	مسألة : البرودة و الحرارة
١٤٥	مسألة : الرطوبة و اليبوسة
١٤٥	مسألة : الثقل و الخفة
١٤٥	مسألة : اللين و الصلابة
١٤٥	مسألة : الملاسة و المخشونة
١٤٦	مسألة : المحسوسات تبقى بعد مفارقة محالها
١٤٧	مسألة : حصول الجوهر فى الحيز هل هو معلل

صفحة	عنوان
١٤٨	مسألة : الحركة و السكون
١٥٠	مسألة : الاجتماع و الافتراق
١٥١	مسألة : الخوى حال استقراره فى الخاوى المتحرك متحرك
١٥١	مسألة : الاكوان بأسرها متضادة
١٥٢	مسألة : الاعراض التى لا يتصف بها غير الحى اجناس
١٥٢	الاول الحياة
١٥٣	مسألة : هل الموت صفة وجودية
١٥٤	مسألة : البنية ليست شرطاً لوجود الحياة
١٥٤	الثانى الاعتقادات
١٥٥	مسألة : اختلفوا فى حد العلم
١٥٥	مسألة : العلم سلبى او انطباع الصورة او الاضافة و التعلق
١٥٨	مسألة : العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومات
١٥٩	مسألة : المعلوم معلوم من وجه و مجهول من وجه
١٦٠	مسألة : العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة
١٦٠	مسألة : العلوم كلها ضرورية
١٦١	مسألة : اعتقاد الضدين يمنع اجتماعهما
١٦١	مسألة : المعلوم غير معلوم
١٦٢	مسألة : العقل المناط للتكليف هو العلم بالوجوب و الاستحالة
١٦٣	الثالث القدرة
١٦٥	مسألة : القدرة مع الفعل ام لا
١٦٧	مسألة : القدرة لاتصلح للضدين خلافاً للمعتزلة
١٦٧	مسألة : العجز صفة وجودية عند الاصحاب وهو مشكل لعلم الدليل

صفحة	عنوان
١٦٨	الرابع الارادة والكراهة
١٦٨	مسألة : ارادة الشيء يلزمها كراهة ضلله بشرط التفتن للضد
	مسألة : العزم والمحبة والرضا والرحمة والولاية والتوفيق والبغض والعداوة
١٦٩	والسخط والاختيار والمشية
١٦٩	مسألة : المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للصارف
١٧٠	مسألة : الارادات تنتهى الى ارادة ضرورية بلا واسطة او مع واسطة
١٧٠	الخامس كلام النفس
١٧٠	كلام النفس هو الفكر الذى يدور فى الخلد
١٧١	قول ابى هاشم و ابى الحسين فى الكلام
١٧١	السادس الالم واللذة
١٧١	قول الفلاسفة و ابن زكريا الرازى
١٧٢	تفسير قطب الدين المصرى للألم
١٧٢	السابع الادراكات
١٧٣	مسألة : الابصار خروج الشعاع او الانطباع
١٧٤	مسألة : الادراك عند حضور الشرايط غير واجب
١٧٦	مسألة : يعتبر فى السمع وصول الهواء ام لا
	احكام الاعراض
١٧٧	مسألة : انتقال الاعراض ممتنع
١٧٨	مسألة : قيام العرض بالعرض ممتنع
١٨٠	مسألة : بقاء العرض ممتنع باتفاق الاشاعرة
١٨١	مسألة : العرض الواحد لا يحل فى محلين
١٨٣	النظر فى مقومات الاجسام
١٨٨	مسألة : زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهوى والصورة

صفحة	عنوان
١٨٩	مسألة : زعم ضرار والتجار ان الجسم مركب من لون و طعم و رائحة
١٨٩	النظر في عوارض الاجسام
١٨٩	مسألة : اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام
١٨٩	قول المسلمين والنصارى واليهود والمجوس
١٨٩	قول ارسطو والمتأخرين
١٩٠	قول قدماء الفلاسفة قبل ارسطو
١٩٠	قول الذين زعموا ان تلك المادة جسم
١٩٢	قول الذين زعموا ان اصل العالم ليس بجسم
١٩٢	الفرقة الاولى الحرناتية
١٩٤	الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس
١٩٥	قول الذين قالوا العالم قديم الصفات محدث الذات
١٩٥	دليل المصنف على ان العالم محدث الذات و الصفات
١٩٦	ان قيل الدعوى متناقضة لوجهين
١٩٩	الجواب عن ان الدعوى متناقضة
٢٠٥	بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم
٢٠٥	الجواب عن امتناع حدوث العالم
٢٠٨	الصحيح مما قالوه في مسألة الحدوث
٢٠٩	مسألة : الاجسام متائلة خلافاً للنظام
٢١١	مسألة : الاجسام باقية خلافاً للنظام
٢١١	مسألة : التداخل محال في الاجسام خلافاً للنظام
٢١٢	مسألة : الاجسام يجوز خلوها عن الالوان و ...
٢١٣	مسألة : الاجسام مرئية خلافاً للفلاسفة

صفحة	عنوان
٢١٤	مسألة : الخلاء جاز خلاقاً لارسطو واتباعه
٢١٧	مسألة : الاجسام متناهية خلاقاً للهند
٢١٩	مسألة : العالم ليس ابدى خلاقاً للفلاسفة والكرامية
٢٢٥	تقسيم الاجسام
٢٢٥	الجواهر الفلكية والعنصرية والمركبة
٢٢٥	طبائع الفلكية وحركتها الارادية
٢٢٧	العناصر الارضية والمائية والهوائية والنارية
٢٢٨	المركبات العنصرية
٢٢٩	الجواهر الروحانية والملائكة والجن والشياطين
٢٣٠	القول في الملائكة والجن والشياطين

مخاتمة في احكام الموجودات

٢٣١	النظر الاول في الوحدة والكثر
٢٣١	مسألة : كل موجودين متباينان بتعيينهما
٢٣٢	مسألة : التغيران اما مثلان او متخالفان
٢٣٣	مسألة : جمع المثليين مستحيل خلاقاً للمعتزلة
٢٣٤	مسألة : التغيران والمثلان والضدان والمختلفان
٢٣٥	النظر الثاني في العاة والمعلول
٢٣٥	مسألة : العلم لا يعطل ولا يعطل به
٢٣٦	مسألة : المعلول لا يجتمع عليه علتان
٢٣٧	مسألة : المعلولان يجوز تعليلهما بعلتين
٢٣٧	مسألة : الواحدة يصدر عنها اكثر من واحد

صفحة	عنوان
٢٣٨	مسألة : العلة يتوقف إيجابها على شرط منفصل
٢٣٩	مسألة : العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة
	الركن الثالث
	في الالهيات
٢٤١	و النظر في الذات و الصفات و الافعال و الاسماء
	القسم الاول في الذات
	الاستدلال بحدوث الاجسام و امكانها و بحدوث الاعراض و امكانها على
٢٤٣	وجود الله تعالى
٢٤٥	مسألة : مدبر العالم واجب او منتهى الى الوجوب
٢٤٧	معارضة دليل وجود مدبر العالم بوجوه
٢٤٩	معارضة دليل وجود الواجب بوجهين آخرين
٢٥٠	الجواب عن معارضة دليل وجود مدبر العالم
٢٥٣	مسألة : صانع العالم موجود خلافاً للملاحلة
	القسم الثاني في الصفات
٢٥٧	الصفات السلبية
٢٥٧	مسألة : ماهية الله تعالى مخالفة للماهيات
٢٥٨	مسألة : ماهية الله تعالى غير مركبة
٢٥٨	مسألة : الله تعالى غير متحيز خلافاً للمجسمة
٢٦٠	مسألة : الله تعالى لا يتحد بغيره
٢٦٠	مسألة : الله تعالى لا يخل في شيء
٢٦٢	مسألة : الله تعالى ليس في شيء من الجهات

صفحة	عنوان
٢٦٤	مسألة : لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية
٢٦٦	مسألة : استحالة الالم واللذات العقلية على الله تعالى
٢٦٧	مسألة : الله تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح
٢٦٩	الصفات الثبوتية
٢٦٩	مسألة : الله تعالى قادر باتفاق الكل خلافاً للفلاسفة
٢٧٠	معارضة على اثبات قدرة صانع العالم بوجوده
٢٧٣	جواب المعارضة على قدرة مدبر العالم
٢٧٧	مسألة : الله تعالى عالم باتفاق العقلاء الا قداماء الفلاسفة
٢٧٧	معارضات على ان الله تعالى عالم
٢٧٨	جواب المعارضات على ان الله تعالى عالم
٢٨١	مسألة : الله تعالى حي باتفاق العقلاء
٢٨١	مسألة : الله تعالى مرید باتفاق المسلمين
٢٨٢	الاشكال في اثبات ارادة الله عز وجل
٢٨٤	الجواب عن الاشكال في ارادة الله تعالى
٢٨٧	مسألة : الله تعالى سمیع بصیر باتفاق المسلمين
٢٨٩	مسألة : الله تعالى متكلم باتفاق المسلمين
٢٩٢	مسألة : الله تعالى باق بقاء يقوم به ام لا
٢٩٤	مسألة : الله تعالى بكل المعلومات بقول الاكثر
٢٩٨	مسألة : الله تعالى قادر على كل المقنورات
٣٠٢	مسألة : اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة
٣٠٦	مسألة : الباري تعالى ليس مریداً لذاته
٣٠٧	مسألة : الله تعالى مرید لا بإرادة حادثة

صفحة	عنوان
٣٠٧	مسألة : كلام الله قديم خلافاً للمعتزلة والكرامية
٣٠٩	مسألة : الصفة القديمة المسماة بالكلام واحدة
٣١٠	مسألة : خبر الله تعالى صدق
٣١١	مسألة : الكلام القديم غير مسموع الآن
٣١١	مسألة : التكوين ازل و المكون محدث
٣١٣	مسألة : لاصفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية
٣١٤	مسألة : حقيقة ذات الله تعالى معلومة ام غير معلومة
٣١٦	مسألة : الله تعالى يصح رؤيته خلافاً لجميع الفرق
٣٢٢	مسألة : الاله واحد

القسم الثالث في الافعال

٣٢٥	مسألة : افعال العباد واقعة بقدرة الله
٣٢٧	احتجاج القائلين بتأثير العبد في افعاله
٣٣٢	لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
٣٣٤	مسألة : الله تعالى يريد لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة
٣٣٥	مسألة : التولد والمباشرة والعادة الجارية
٣٣٦	مسألة : في تفصيل قول الفلاسفة في تريب الممكنات
٣٣٨	مسألة : في شرح قولهم في القضاء والقدر
٣٣٩	مسألة : الحسن والقبح عقليان او شرعيان
٣٤١	مسألة : لا يجب على الله شيء خلافاً للمعتزلة والبيضاويين
٣٤٣	مسألة : لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئاً لغرض
٣٤٥	مسألة : علة حسن التكليف التعريض او التفضل

صفحة	عنوان
٣٤٦	القسم الرابع الكلام فى الاسماء
	الركن الرابع
	فى السمعيات وهو مرتب على اقسام
٣٥٠	القسم الاول فى النبوات
٣٥٠	مسألة : المعجز خارق للعادة مقرون بالتحدى مع علم المعارضة
٣٥٠	مسألة : محمد رسول الله خلافاً لاهل اللمة والدهرية
٣٦٠	الجواب عن الشبهات فى ادلة نبوة محمد
٣٦١	ذكر فوائد بعثة الرسول على التفصيل
٣٦٢	فائدة بعثة الرسل فى ما لا يستقل العقل باذراكه امور
٣٦٤	الجواب عن شبهات اليهود
٣٦٧	طريقة الحكماء فى اثبات النبوة
٣٦٨	مسألة : فى عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٧٣	مسألة : الكرامات جائزة خلافاً للمعتزلة و ابي اسحاق من الاشعرية
٣٧٤	مسألة : الانبياء افضل من الملائكة ام لا
٣٧٤	الفلاسفة احتجوا على ان الملك افضل بوجوه
	القسم الثانى فى المعاد
٣٧٨	مسألة : اقوال اهل العالم فى المعاد
٣٧٨	مسألة : حقيقة النفس عند الفلاسفة والمتكلمين و الاطباء
٣٨٢	مسألة : النفوس البشرية متحدة بالنوع ام مختلفة
٣٨٣	مسألة : النفوس البشرية حادثة ام قديمة
٣٨٤	مسألة : التناسخ باطل عند القائلين بحدوث النفس
٣٨٦	مسألة : اتفقت الفلاسفة على امتناع علم الارواح

صفحة	عنوان
٣٨٨	مسألة : النفس الناطقة مدركة للجزئيات
٣٨٩	مسألة : سعادة النفوس النقية بعد الموت
٣٩٠	مسألة : شقاوة النفوس الردية بعد الموت
٣٩٠	مسألة : اعادة المعلوم جائرة خلافاً للفلاسفة
٣٩٢	مسألة : المعاد جمع الاجزاء بعد تفرقها باجماع المسلمين
٣٩٥	مسألة : المعاد يتم مع القول باعادة المعلوم
٣٩٦	مسألة : الله تعالى يعلم الاجزاء ثم يعيدها
٣٩٧	مسألة : مواعيد القيامة في السمعيات ممكنة
٣٩٧	مسألة : وعيد اصحاب الكباثر منقطع خلافاً للمعتزلة
٤٠٠	مسألة : وعيد المعاند دائم و القاصر معدوم

القسم الثالث في الاسماء والاحكام

٤٠١	مسألة : الايمان هو تصديق الرسول ام غيره
٤٠٣	تنبيه : صاحب الكبيرة مؤمن ام مشرك ام منافق ام كافر
٤٠٤	مسألة : الايمان قابل للزيادة والنقصان ام لا
٤٠٥	مسألة : هل يجوز ان يقال : انا مؤمن ان شاء الله
٤٠٥	مسألة : تعريف الكفر و خطر تكفير المسلمين

القسم الرابع في الامامة

٤٠٦	مسألة : اقوال الفرق في وجوب الامامة على الله او المخلوق
٤٠٨	مسألة : الشيعة الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة
٤١٣	مسألة : في شرح فرق الكيسانية
٤١٦	مسألة : في شرح فرق الزيدية
٤١٨	مسألة : في الاشارة الى عملة مذهب الامامية

فهرس رسائل نصير الدين طوسي

١- رسالة الامامة

- ٤٢٤ الفصل الاول الامامة مرتبة على الاقرار بالتوحيد والعدل والنبوة
٤٢٥ الفصل الثاني الكلام في الامامة مبنى على خمس مسائل : ما وهل ولم وكيف ومن
٤٢٦ المسألة الاولى ما الامام؟
٤٢٦ المسألة الثانية هل الامام؟
٤٢٦ المسلك الاول نصب الامام لطف في التكليف الواجبة
٤٢٨ المسلك الثاني اختيار نصب الامام بيد الله العالم بمصالح الناس
٤٢٩ المسألة الثالثة لم الامام؟
٤٢٩ المسألة الرابعة كيف الامام؟
٤٣١ المسألة الخامسة من الامام؟
٤٣٣ الفصل الثالث غيبة الامام الثاني عشر

٢- قواعد العقائد

- ٤٣٧ مقدمة قواعد العقائد
٤٣٧ اصل ١ : الموجود والمعلوم والثابت والمنفى والحال
٤٣٧ اصل ٢ : الواجب والممكن والممتنع
٤٣٨ اصل ٣ : الذات والصفة
٤٣٨ اصل ٤ : القديم والمحدث واقسام التقدم
٤٣٨ اصل ٥ : الممكن اما قائم بذاته وهو الجوهر وغيره العرض
٤٣٩ اصل ٦ : الموجودات اما متخاللة واما متضادة واما متخالفة

صفحة	عنوان
٤٤٠	اصل ٧ : الدور والتسلسل باطلان
٤٤١	الباب الاول في اثبات موجد العالم
٤٤١	لهم في اثبات حدوث الاجسام طرق ثلاثة
٤٤١	الباب الثاني صفات الله ثبوتية وسلبية
	الصفات الثبوتية
٤٤١	فنها انه تعالى قادر
٤٤٦	ومنها انه تعالى عالم
٤٤٧	ومنها انه تعالى سميع بصير
٤٤٧	وكذلك يطلق عليه انه متكلم
٤٤٧	ومنها انه تعالى واحد
	الصفات السلبية
٤٥٠	فنها انه تعالى لا يكون فيه تركيب
٤٥٠	ومنها انه تعالى لا يكون في حيز اوجهة او عمل
٤٥٠	ومنها لا يكون فاعليته زائلة على ذاته
٤٥٠	ومنها لا يكون قابلاً للاعراض والصور او تأثير غيره
٤٥٠	ومنها لا يجوز ان يكون فيه الم او لة
٤٥٠	ومنها لا يجوز ان يكون فيه اتحاد مع غيره
٤٥١	الباب الثالث في ما ينسب اليه تعالى من الافعال
٤٥٢	فصل : الحسن والقبح العقليان والشرعيان
٤٥٤	فصل : صدور الممكنات عن البارئ تعالى شأنه
٤٥٥	الباب الرابع في النبوة والامامة وغيرها
٤٥٥	القسم الاول في النبوة وما يتعلق بها

صفحة	عنوان
٤٥٦	فصل : محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
٤٥٦	فصل : طريق الحكماء في اثبات النبوة
٤٥٧	النسخ وهو تغيير الاحكام الشرعية من الله جائز
٤٥٧	القسم الثاني في الامامة وما يتبعها
٤٦٣	الباب الخامس في الوعد والوعيد وما يتبعها
٤٦٣	المسألة الاولى في اعادة المعلوم
٤٦٤	المسألة الثانية في حقيقة الانسان
٤٦٤	المسألة الثالثة في المعاد
٤٦٥	المسألة الرابعة في الثواب والعقاب
٤٦٦	المسألة الخامسة في ما يحصل به الثواب والعقاب
٤٦٧	المسألة السادسة في تمام القول في الوعد والوعيد
٤٧١	٣- اقل ما يجب الاعتقاد به
٤٧٣	٤- المقنعة في اول الواجبات
٤٧	٥- اثبات المبدأ الواحد الاول
٤٧٧	٦- افعال العباد بين الجبر والتفويض
٤٧٩	٧- اثبات العقل المفارق
٤٨٢	٨- ربط الحوادث بالتقديم
٤٨٥	٩- بقاء النفس بعد بوار البدن
٤٩١	١٠- شرح رسالة ابن سينا
٤٩٧	١١- النفوس الارضية
٥٠١	١٢- الرسالة النصيرية
٥٠٧	١٣- تعلية على رسالة ابن ميمون في الرد على جالينوس

فهرس الطالب

صفحه	عنوان
٥٠٩	١٤- رسالة في العلل و المعلولات
٥١٦	١٥- صدور الكثرة عن الواحد
٥١٦	١٦- العلل و المعلولات المترتبة
٥١٧	١٧- فوائد ثمانية
٥١٨	١٨- الطبيعة
٥١٩	١٩- برهان في اثبات الواجب
٥٢٠	٢٠- ثناء الموجودات
٥٢٠	٢١- فعل الحق و امره
٥٢٠	٢٢- تفسير سورة العصر
٥٢١	٢٣- الكمال الاول والثاني
٥٢١	٢٤- العقل ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
٥٢٢	٢٥- المفهوم من الادراك يعم الثقل وغيره
٥٢٤	٢٦- النفس لا تفسد بفساد البدن
٥٢٤	٢٧- النفس تصير عالماً عقلياً
٥٢٥	٢٨- تعارف الارواح بعد المفارقة
٥٢٥	٢٩- العصمة
٥٢٦	٣٠- اقسام الحكمة

فهارس عامة

٥٢٩	فهرست اعلام
٥٣٤	فهرست فرق و طوائف
٥٣٩	فهرست كتب
٥٤٠	فهرست اماكن

مقدمة

يُعَدُّ الفيلسوفُ، والمتكلم، والرياضي، والنجم، أبو جعفر محمد بن محمد ابن الحسن الطوسي، الملقب بنصير الدين، والمشهور بالخواجه نصير الطوسي المولود سنة ٥٩٧هـ = ١٢٠١م والمتوفى سنة ٦٧٢هـ = ١٢٧٣/١٢٧٤م) من أكبر الشخصيات العلمية والدينية والسياسية في الإسلام، وأحدَ المفكرين الكبار في عالم التشيع خاصة. إن نبوغه الفكري، وسعة إطلاعه، وآثاره العديدة في العلوم المختلفة، وما كان له من تأثير في العلماء بعده، كل ذلك جعل له قديماً من الشهرة التي طبقت آفاق العالم، ما جعل العلماء يذكرونه بأوصاف وألقاب مختلفة، مثل «أستاذ البشر» و«خاتم الحقيقين»...

والمؤسف أن آثار هذا الحكيم المتعدد الطاقات والفنون، لم تحظَ في المصور الحديثة بالاهتمام الذي يجب لها، ولم تصل كتبه ورسائله المهمة إلى أيدي الفضلاء وأهل العلم، لذا لم تَعَمَّ شهرته إلى المدى الذي يناسب شأنه، ولا بد يوماً من أن تسود أفكاره العلمية لا المراكز العلمية الإسلامية وحدها، بل وأن يتعرف العالم كله إلى مآثيه العلمية والفلسفية والأخلاقية. لقد أدركتُ منذ زمن بعيد أهمية آثار هذا العالم وأهمية أفكاره،

وإنني خلال السنوات العشرين الماضية التي كنت فيها منصباً على دراسة شرحه للإشارات وللتجريد، وعلى النظر والنقاش والبحث فيها، جمعتُ آثاره من المكتبات المختلفة، وعمدتُ إلى نَسْخِهَا وتصحيحها ومقابلة نُسخها، إلا أن طبعها لم يكن ليتيسر للأسف - وإذا عَظُمَ المطلوب قلُّ المساعد - إلى أن وُفِّقَت سنة ١٣٤٥ ش = ١٩٦٦ م بنشر رسالته الوجيزة في شرح مسألة العلم في مدينة «مشهد»، علماً أن هذه الرسالة لم تكن أكثر من قطرة من ذلك البحر الواسع بلا ساحل.

ولكن الصعاب لم تُثْنِي عن هذا الهدف المقدس، أعني تعريف آثار الخواجة ونشرها؛ وبما أن الله سبحانه «إذا أراد أمراً هياً أسبابه» فقد اتفق أن حدثتُ الأستاذ الدكتور مهدي محقق بالموضوع، فلما اطلع على الجهود التي بذلتها خلال سنوات عدة، شجعتني على متابعة العمل، استجابة لطبعه في حب إحياء كتب التراث، ووعدني بطبع آثار الخواجة الطوسي ونشرها تدريجياً في «سلسلة دانش إيراني» (سلسلة العلوم الإيرانية) التي تنتشر بناء على عقد تعاون بين جامعة طهران ومؤسسة الدراسات الإسلامية التابعة لجامعة «ماك كيل» الكندية، وعلى هذا الأساس طُبِعَت سنة ١٣٥٣ ش = ١٩٧٤ م في هذه السلسلة رسائل «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار» و«أجوبة مسائل الاسترأبادي» و«مطارحات منطقية بين الكاظمي والطوسي» في مجموعة المنطق ومباحث الألفاظ. وها أنا أقدم اليوم لأهل العلم وذوي الفضل هذا الكتاب المعروف باسم «نقد المُحَصَّل»، وهو من أهم آثاره في علم الكلام، مُرَفَّقاً في ختامه بثلاثين أثراً آخر من يراعه بين رسائل وفوائد كلامية؛ وأملِي أن أوفق قريباً بطبع كتبه التالية المحققة والجاهزة كلها للطبع:

١ - رسائل الخواجة الطوسي الفارسية في الفلسفة والأخلاق والعلوم الرياضية والكلامية والأدبية.

٢ - مفاوضات الخواجه الطوسي، ومكاتباته مع تلاميذه ومع العلماء المعاصرين له.

٣ - تجريد المنطق وتجريد الاعتقاد للطوسي، ومعها نقده لشروح التجريد ولحواشيه.

٤ - شرح الطوسي الكتاب ابن سينا «الإشارات والتنبيهات» على أساس أقدم مخطوطة منه.

٥ - كتاب «مصارع المصارع»، وهو نقدٌ كَتَبَهُ الخواجه نصير الطوسي للمأخذ والردود التي ذكرها محمد الشهرستاني (صاحب كتاب الملل والنحل) في كتابه «مصارعة الفلاسفة» على ابن سينا في المسائل الفلسفية.

٦ - كُتِبَتْ (ببيلوكرافيا) الخواجه الطوسي، وهي تشتمل على تعريف آثاره المطبوعة والمخطوطة والكتب والمقالات التي كُتِبَتْ عنه وحوله، منذ أمد بعيد حتى الآن.

٧ - سيرة الطوسي وتحليل أفكاره، مع مراجعة آثاره الموجودة، ودراسات المحققين والعلماء عنه، وهو موضوعٌ لفائدة أهل العلم، وبخاصة الطلبة المحققين، وطلاب الجامعات.

٨ - قاموس مصطلحات الخواجه الطوسي العلمية والفلسفية والمنطقية والكلامية والأدبية.

★ ★ ★

إن الكتاب الحاضر هو - كما يُستفاد من اسمه - تلخيص وتحليل انتقادي لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»، من العلماء والحكماء والمتكلمين» الذي وضعه فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ = ١٢٠٩/١٢١٠م والمعروف بلقب الإمام الفخر الرازي.

ولقد حظي هذا الكتاب باهتمام علماء من أمثال قطب الدين المصري

تلميذ الفخر الرازي، ونجم الدين دبيران الكاتبي القزويني، وابن كمونة البغدادي، وابن خلدون التونسي (مؤلف التاريخ ومقدمته)، وعصام الاسفرايني، وأبي حامد الشبلي، والخواجه نصير الدين الطوسي، وكتبوا له شروحاً وحواشي ومنتخبات ونقداً وملخصات.

★ ★ ★

يشكو الخواجه الطوسي في مقدمة كتاب «تلخيص المحصل» من المخطاط العلم في زمانه، ويقول إن الحال قد ساء لدرجة أن الكتب الموضوعية في أصول علم الكلام، والتي كانت تتضمن في ثناياها القواعد الحقيقية، لم يبق منها في عصره أثر ولا خبر، ما عدا كتاب «المحصل» الذي هو اسم بلا مسمى، والذي يُشبه طلابه العطشى الذين يركضون مؤملين الماء، ثم يواجهون بالسراب. ويقول أيضاً في المقدمة ان جماعة من الأفاضل عمدوا إلى شرح هذا الكتاب وتوضيح غوامضه، وجماعة أخرى ردوا على قواعده وجرحوها، ولكن أكثرهم حادوا عن طريق الانصاف، ولم تسلم أحكامهم من الهوى والتجني. وقد أراد الخواجه في هذا «التلخيص...» ان يزيح ستار الصعوبة عن غوامض الكتاب، وان يوضح ما في شبهاته من وهن وأخطاء.

إذاً يمكن مما تقدم أن نستنتج ان الطوسي انما اختار لتحليل الموضوعات الكلامية كتاباً كان يحظى باهتمام علماء عصره، وكان الكتاب الوحيد الموجود بين أيدي المعلمين والمتعلمين، وانه بتحليله الانتقادي قد سهل مصاعب هذا الكتاب، كما انه اخضع الموضوعات الكلامية المهمة فيه لحك النقد والبحث العقلي والفلسفي.

طهران، مهر ١٣٥٩ ش = تشرين الأول، أوكتوبر ١٩٨٠

عبدالله نوراني

مخطوطات «تلخيص المجلد»

١- استندنا في طبعتنا هذه على مخطوطة المكتبة المركزية في جامعة طهران ذات الرقم ١١٥٠، وهذه المخطوطة مكتوبة بالخط النسخي القديم، مع عناوين وعلامات بالأحمر. وتُرى في صفحة العنوان اختتام وخطوط، جاء في حواشيتها عبارات من قبيل «بلغت المقابلة والله الحمد» و«قوبل والله الحمد»، وقد دُوِّنَتْ هذه الشهادة بأجراء المقابلة في كثير من المواضع في ختام كل كراسة من ثماني صفحات. والمخطوطة تتضمن ٢٠٦ ورقات، وورقها سمرقندي أصفر قَرَضَها السوس، وغلافها من جلد الماعز البسيط المقوَّى. أطوالها ١٣ في ٢٣ سنتيمتراً، ومساحة الكتابة فيها ٨,٥ في ١٨ سنتيمتراً وعدد سطورها ٢١ سطراً، وختام الموجود منها عبارة «وتصديق الرسول» الواقعة في السطر السابع من الصفحة ٤٠٤ من طبعتنا هذه.

٢ - وقد أكملنا الكتاب، بنقل القسم الأخير الناقص، من النسخة الأخرى في المكتبة المركزية في جامعة طهران ذات الرقم ٧٠٣٢، المكتوبة سنة ١١٠١ بالخط النسخي بيد محمد مؤمن بن محمد أمين الحسيني، وعنوانها بالأحمر، متضمنة ١٣٩ ورقة بقياس ١٩×١٣ سنتيمتراً في كل منها ١٥ سطراً (١٢×١٧ ستي)، وهي ذات ورق أصفها في غلاف من جلد الماعز تزيّني اللون مقوى ريمي (فهرست جامعة طهران ج ٦ ص ٢١٦٧). ونقلنا أيضاً من هذه النسخة بعض الكلمات الساقطة من النسخة الأولى، الأساسية المعتمدة، بسبب مشابهتها لكلمات أخرى، ولتوضيح عناوين في بدايات الفصول، وقد وضعنا ما نقلناه من هذه بين حاصرتين.

٣ - مخطوطة قديمة موجودة في خزانة أمير المؤمنين عليه السلام في النجف، تاريخها ٦٧٣، أي بعد وفاة المؤلف بسنة واحدة، وهي بخط محمد ابن سنقر. ان هذه النسخة التي قوبلت عدة مرات، مفقودة منها بدايتها، وقد جاء في ختامها: « انني قابلتها - بمقدار الإستطاعة والجهد - على نسخة اخرى قرئت على المؤلف، بمشاركة الإمام العالم الفقيه، لسان الحكماء والمتكلمين، شرف الدين محمد بن القزويني أيضاً » (فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحيدرية في النجف الأشرف، وضعه السيد أحمد الحسيني، ١٣٩١) وقد تعذر علينا الاستفادة من هذه المخطوطة.

٤ - مخطوطة أخرى كُتب قسم منها بخط العلامة الحلي تلميذ المؤلف، كما كُتب في حاشيتها بضعة أسطر بخط [العالم الفيلسوف] «ميرداماد»؛ وقد سعدت برؤية هذه المخطوطة في دار حجة الإسلام السيد محمد علي روضاتي في أصفهان، وكان ذلك بعد الفراغ من طبع متن الكتاب، لذا لم نستطع في هذه الطبعة ان نستفيد من هذه المخطوطة النفيسة.

طُبع «تلخيص المحصل» مرة سنة ١٣٢٣ هجرية = ١٩٠٥ م في حاشية كتاب «المحصل» لفخر الدين الرازي بصورة كثيرة الغلط وبواقص واسقاطات، وربما تغييرات وتحريفات متعمدة على يد محمد أمين الخانجي وآخرين. والحقيقة ان تلك الطبعة بالذات، بصورتها المشوهة تلك، هي التي كانت دافعنا لإعداد هذه الطبعة، نقلاً عن المخطوطات القديمة.

مخطوطات الرسائل والفوائد الكلامية

١ - رسالة الإمامة:

مخطوطة مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مدينة «مشهد» ذات الرقم ٥٩٧ وتاريخها ١٠٤٢، والرقم ٥٩٨ - مخطوطة مكتبة المجلس النيابي في طهران، في المجموعة ١٠٦١ - مخطوطة في مجموعة همدان ذات الرقم ١١٨٧/٦٥ - طبعة جامعة طهران سنة ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦ م على يد محمد

تقي دانش پژوه- مخطوطة مكتبة «مسجد سیهسالار في المجموعة ۷۴۳۷- مخطوطة مكتبة ملك الأهلية «كتابخانه على ملك» الموقوفة والملحقة بمكتبة العتبة المقدسة بمشهد ورقمها ۴۶۸۱؛ وطبعنا [في هذا الكتاب] هي على أساس مخطوطة ملك هذه، مع مقابلتها على النسخة المطبوعة الآتية الذكر.

۲ - قواعد العقاید:

أقدم مخطوطاتها في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مشهد، وتاريخ تحريرها الاثنین ۱۹ محرم من سنة ۱۲۸۷هـ [= ۲۵ شباط / فبراير ۱۲۸۸م] ورقمها ۲۱۷- في المكتبة نفسها مخطوطتان أخريان منها ورقمها ۸۲۳ و ۹۲۳- مخطوطتان في مكتبة مسجد سیهسالار برقمي ۲۹۱۹ و ۷۴۵۳- مخطوطات مكتبة المجلس النيابي في طهران بأرقام ۳۰۷۲/۲ و ۳۹۳۰/۶ و ۴۰۱۳/۷- النسخة الواردة في متن «كشف الفوائد في شرح قواعد العقاید» للعلامة الحلي في عدة طبعات- قواعد العقاید طبعة ۱۳۰۲هـ = ۱۸۸۵م- مخطوطة مكتبة كلية الآداب بجامعة طهران في المجموعة ۱۰/ج ۲۴- مخطوطة المكتبة المركزية في جامعة طهران في المجموعة ۱۱۱۹/۴.

۳ - أقل ما يجب الاعتقاد به:

أقدم مخطوطة من هذه الرسالة، هي التي كتبها «السيد حيدر الآلي» في المدرسة الغروية ببغداد سنة ۷۶۱هـ = ۱۳۶۰م. منها مخطوطة في المجموعة رقم ۱۰۵۳ في المكتبة المركزية في جامعة طهران- طبعت هذه الرسائل في مجالس المؤمنین للقاضي نور الشوشتري، وفي الحقائق وقررة العيون لفیض الکاشاني، وفي «أحوال وآثار طوسي» لمدرس رضوی منسوبة إلى الخواجه نصیر الطوسي، ولكنها في مخطوطة بمكتبة المجلس النيابي وفي الرسالة الواعظية للغزالي منسوبة إلى هذا الأخير.

٤ - المقتنة في أول الواجبات:

نرف منها ثلاث مخطوطات: واحدة في مكتبة جامعة طهران برقم ٢٠٦٤ وهي ناقصة، وثانية في المكتبة الوزيرية في يزد في المجموعة ٩٦٢، وثالثة في مكتبة مسجد كوه رشاد في مشهد في المجموعة ١٦٥٤؛ وطبعنا هنا مستندة إلى الأخيرة.

٥ - إثبات المبدأ الواحد:

منها في مكتبة المجلس النيابي في طهران مخطوطتان: واحدة في المجموعة ٢٩٣٨ وتاريخها ٦٦٧هـ والثانية رقمها ١٨٣٠ (فهرست المجلس النيابي بطهران ج ١٠ ص ٣٤٧) ومطبوعة في «أحوال وآثار طوسي» لمدريس رضوي ص ٥٤٦.

٦ - أفعال العباد:

مخطوطتها في المجموعة رقم ٣٧٤/٦ في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مشهد ومطبوعة في ص ٥٥٠ من كتاب «أحوال وآثار طوسي» لمدريس رضوي.

٧ - إثبات العقل المفارق:

مخطوطات منها: مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في المجموعة ٦١١ - في العدد الخاص من «الحكمة» ٧٠٢، وملحق العدد ٥٧١ من «أخبار خطي» - في مكتبة مسجد سيهسالار الرقم ٢٩١٢ - مكتبة المجلس النيابي في طهران رقم ١٨٣ - مطبوعة في كتاب «أحوال وآثار طوسي» ص ٤٦٤ - ومجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤ فهرست مكتبة مسجد سيهسالار ج ٥ ص ٧٢٣ بنفس الاسم).

٨ - ربط الحوادث بالتقديم:

مخطوطة منها في العتبة الرضوية المقدسة في مشهد في المجموعة الملحقة

بالرقم ٥٧١ من أخبار خطى - في جامعة طهران في المجموعة رقم ٣٧٣ - مطبوعة في «أحوال وآثار طوسي» ص ٥٤٢ (فهرست مكتبة جامعة طهران ج ٣ ص ٢٦٤).

٩ - بقاء النفس بعد بوار البدن:

مخطوطاتها كثيرة: في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة بمشهد، في المجموعة رقم ٦٨٦٦ مضمومة إلى مخطوطة شرح الإشارات للخواجه الطوسي - مطبوعة مع سيرة أبي عبد الله الزنجاني سنة ١٣٤٢ في مصر - في جامعة طهران في المجموعة رقم ١٠٣٣ الأوراق ٩ - ١٧ - في مكتبة كلية الآداب بمشهد، في مجموعة كتب محمود فرخ رقم ٣٣٧، وطبعنا هنا على أساس هذه النسخة (فهرست مكتبة كلية الآداب في جامعة مشهد، ص ٢٠٨، من الدكتور محمود فاضل).

١٠ - شرح رسالة ابن سينا:

طبع الأصل من رسالة ابن سينا في «أرسطو عند العرب» ج ١ ص ٢٢٨ بعنوان الرقم ٤٥٨ مباحثات؛ وقد رأيت من الشرح مخطوطتين فقط: واحدة في مجموعة تابعة لمكتبة العالم الفاضل السيد محمد علي روضائي في أصفهان، والثانية في المجموعة رقم ١١٨٧ في مكتبة مدرسة المرحوم آية الله الآخوند ملا علي معصومي في همدان؛ وطبعنا هنا على أساس المخطوطة الأخيرة.

١١ - النفوس الأرضية:

عُرف منها ثلاث مخطوطات: واحدة في مجموعة الدكتور مهدي بياني (نقلًا عن أحوال وآثار طوسي ص ٥٢٢) - الثانية في مكتبة السيد محمد علي روضائي في: مجموعة رسائل - الثالثة في مكتبة مدرسة الآخوند ملا علي، همدان، المجموعة رقم ١١٨٧ الورقة ٢٦٢.

١٢ - الرسالة النصيرية:

مخطوطتها الوحيدة موجودة في المكتبة المركزية في جامعة طهران، في المجموعة ذات الرقم ١٠٤٦/١٣. إن موضوع هذه الرسالة هو الأخلاق، ومع أن هذه المخطوطة ناقصة، فإننا - نظراً لنفاستها مطالبها، وعلى أمل أن يظهر أحد علم عنها فيقدم على نشرها - بادرنا إلى نشرها هنا.

١٣ - تعليقة على رسالة ابن ميمون في رد جالينوس:

مخطوطتها في المكتبة المركزية لجامعة طهران، في المجموعة رقم ١٠٧٩ ص ٦ حتى ٨. وكان أصل الرسالة الذي هو بعنوان «رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي» قد طُبع على يد الدكتور يوسف شاخيت والدكتور ماكس مايرهوف في مجلة كلية الآداب في الجزء الأول من المجلد الخامس، وطُبع كذلك مستقلاً سنة ١٩٣٩م في مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة.

١٤ - رسالة في العلل والمعلولات:

منها مخطوطة في جامعة طهران في المجموعة ذات الرقم ١٠٧٩/١٢، وظهرت مطبوعة في منشورات جامعة طهران سنة ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦م على يد محمد تقي دانش پزوه.

١٥ - كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد:

منها مخطوطة في مكتبة ملك في المجموعة ٤٤٨١، ومخطوطة في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مشهد في المجموعة رقم ٩١٤، كما ظهرت في كتاب «سه كفتار طوسی» من منشورات جامعة طهران سنة ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦م (فهرست مكتبة جامعة طهران ج ٣ ص ٣٢٢).

١٦ - العلل والمعلولات المترتبة:

منها مخطوطة وحيدة في مكتبة ملك في المجموعة ٦٤٠ تاريخ تحريرها

٦٥٧هـ (أحوال وآثار طوسي، لمدرس رضوي، ص ٥٢٥).

١٧ - الفوائد الثماني:

منها مخطوطة في مكتبة ملك في المجموعة ٤٦٨١، ومخطوطة في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ٢٩٣٨، وقد كُتب اسم الرسالة في حاشيتها بعنوان «فوائد ثمانية» (كذا).

١٨ - الطبيعة:

مخطوطاتها: في مكتبة العتبة المقدسة بمشهد: ملحق العدد ٥٧١ من «أخبار خطي» - مكتبة ملك في المجموعة ٤٦٨١ - مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ١٨٣٠ ص ١٦٦، وفي المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٥٩ (فهرست مكتبة العتبة المقدسة ج ٥ ص ١٠٦).

١٩ - برهان في إثبات الواجب:

منها مخطوطة في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ١٨٣٠ ص ٢، ومخطوطة في جامعة طهران في المجموعة ١٠٨٨/٦ وقد عُرِّفت في فهرست جامعة طهران ج ٣ ص ١١٨ بعنوان: إثبات الواجب من الشيخ الطوسي مؤلف تهذيب الأحكام.

٢٠ - ثناء الموجودات بوجودهم على الله سبحانه:

مخطوطتها الوحيدة في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي ج ١٦ ص ١٩١).

٢١ - فعل الحق وأمره:

مخطوطتها الوحيدة في مكتبة المجلس النيابي بطهران، في المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي ج ١٦ ص ١٩١).

٢٢ - تفسير سورة العصر:

منها مخطوطة في جامعة طهران في المجموعة ٩١٨/١٦، ومخطوطة في

مكتبة ملك في المجموعة ٤٦٩٣ (فهرست مكتبة جامعة طهران ج ١ ص ٥٥).

٢٣ - الكمال الأول والكمال الثاني:

مخطوطاتها: في مكتبة العتبة المقدسة بمشهد في المجموعة ٩١٤، وفي مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٤، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي، ج ١٦ ص ١٩١).

٢٤ - العقل ليس بحجم:

مخطوطاتها: في مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٣، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (وكذا في مجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤).

٢٥ - المفهوم من الإدراك:

مخطوطاتها: في مدرسة الآخوند ملا علي في همدان في المجموعة ١١٨٣ ص ٤٩٢- في مكتبة المجلس في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٥٤- في مجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤ (جامعة طهران، الفيلم ١٦٢٠ الصورة ٤٥٦٢).

٢٦ - النفس لا تفسد بفساد البدن:

مخطوطاتها: في مكتبة المجلس النيابي بطهران في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٣، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨- وفي مجموعة الدكتور أصغر مهدوي رقم ٣٦٤.

٢٧ - النفس تصبح عالماً عقلياً:

منها في مخطوطات مكتبة المجلس النيابي بطهران: في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٣، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨ (فهرست مكتبة المجلس النيابي بطهران ج ١٦ ص ١٩١).

٢٨ - تعارف الأرواح بعد المفارقة:

مخطوطاتها: في مكتبة المجلس النيابي بتهران في المجموعة ٢٩٣٨ ص ١٦٤، وفي المجموعة ٥٢٨٣ الورقة ٩٨- في مجموعة في المكتبة الوطنية «كتابخانه ملی» في طهران (فهرست مكتبة المجلس النيابي بتهران ج ١٦ ص ١٩١).

٢٩ - العصمة:

منها مخطوطة في مكتبة ملك، وفي جامعة طهران في المجموعة ١١/٨٧١؛ وطُبعت في ذيل كتاب «أخلاق محتشمي» ص ٥٨١ على يد محمد تقي دانش پزوه.

٣٠ - أقسام الحكمة:

مخطوطاتها: في مكتبة العتبة المقدسة في مشهد: في المجموعة رقم ٤٠، والمجموعة ٣٨٧، والحكمة الخطية ص ٦٧، ٦٨- مكتبة المجلس النيابي في طهران: المجموعة رقم ٤٠ والمجموعة ٢٩٣٨- مكتبة جامعة طهران في المجموعة ١٠٣٣. الورقة ٢. (فهرست مكتبة العتبة المقدسة بمشهد ج ٤ ص ٣٩- فهرست مكتبة المجلس النيابي ج ١٠ ص ٣٦٦- فهرست المكتبة المركزية في جامعة طهران ج ٣ ص ١٥٤).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يدلّ افتقار كلّ موجود في الوجود إليه على وجوب وجوده ، وإفاضته إياه متصفاً بما أمكن من الكمال على كمال قدرته وجوده ، وإتقان ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته ، وتخصيصه بخواصّه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وإرادته ، واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحداً على وحدانيّته ، وبراهنه عن الخلل والنقصان بحسب الإمكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته . والصلوة على نبيّه المبعوث للهداية ، المنقذ لمتابعيه من الغواية ، وعلى آله الهادين ، وعترته المهديين ، وأصحابه المهتدين ، سلام الله عليهم أجمعين .

و بعد ، فإنّ أساس العلوم الدنيّة علم أصول الدّين ، الذي يحوم مسائله حول اليقين ، ولا يتمّ بدونه الخوض في سائرها ، كأصول الفقه وفروعه ، فإنّ الشروع في جميعها محتاجٌ إلى تقديم شروعه ، حتّى لا يكون النخاض فيها ، وإن كان مقلداً لاصولها ، كبنانٍ على غير أساس ، وإنا سنسأل ممّا هو عليه لم يقدر على إبراز حجة او قياس .

وفي هذا الزّمان لنا انصرف الهمم عن تحصيل الحقّ بالتحقيق ، وزلت الأقدام عن سواء الطريق ، بحيث لا يوجد راغب في العلوم ، ولا خاطبٌ للفضيلة ، وصارت الطّباع كأنّها مجبولةٌ على الجهل والرتذيلة ، أللهم إلّا بقيّةٌ يرمون فيما يرمون رمية رامي في ليلة ظلماء ، ويخبطلون فيما ينحون نحوه خبط عشواء . ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الاصول عيانٌ ولا خبرٌ ، ولا من تمهيد

القواعد الحقيقية عين ولا أثر ، سوى كتاب « المحصل » الذي اسمه غير مطابق لمعناه ، وبيانه غير موصل إلى دعواه ، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف ، وعن أمراض الجهل والتقليد شاف ؛ والحق أن فيه من الفث والسمن ما لا يحصى ، والمُعتمد عليه في إصابة اليقين بباطل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كمطشان يصل الى السراب ، و يصير المتخير في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب .

رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أباكرا مخدراته ، و أبين الخلل في مكامن شبهاته ، و أدل على غثه وسمينه ، و أبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه و يقينه . و إن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل في إضاحه و شرحه ، و قوم في نقض قواعده و جرحه ، ولم يعر أكثرهم على قاعدة الانصاف ، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف ؛ و أسمي الكتاب بـ « تلخيص المحصل » ، و أتحف به ، بعد أن يتم و يتحصّل ، عالي مجلس المولى المعظم ، السّاحب الأعظم ، العالم العادل ، المنصف الكامل ، علاء الحق و الدين ، بهاء الاسلام و المسلمين ، ملك الوزراء في العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، [دستور الشرق و الغرب] عطاء ملك ، ابن السّاحب السعيد ، بهاء الدولة و الدين ، محمد ، أعزّ الله أوصاره ، و ضاعف اقتداره ؛ إذ هو في هذا العصر بحمد الله متمنى بالأمور الدينية لأغیر ، موفق في إحياء معالم كل خير ، منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بإفشاء الخيرات الاخرية ؛ فان لاحظ به عين الرّضا فذلك هو المبتغى ، و إلى الله الرجى ، و العاقبة لمن امتدى و لأشّرع فيما أنا بصده ، و أورد عباراته أولاً ، ثم أشتغل بحل عقده .

قال : بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر ، المتقدّس بعلو صمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر ، المنتزعه بسمو سرمديته عن مقابلة الأعداء والنواظر ، المستغنى بكمال قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر ، العليم الكذّي لا يعزب عن علمه شيء من مستودعات السرائر و مكتوبات الضمائر ، العظيم الكذّي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائيل و أفكار الأواخر . و الصلوة على محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر ، والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر ، و على آله وأصحابه ، و سلم تسليمًا .

أما بعده فقد التمس منّي جمع من أفاضل العلماء و أمائل الحكماء أن اصنّف لهم مختصرًا في علم الكلام ، مشتملاً على أحكام الأصول و القواعد ، دون التفاريع و الزوائد ، فصنّفت لهم هذا المختصر ، و سألت الله أن يصمّنني من الغواية في الرّواية ، و يسعدني بالإعانة على الإبابة ، إنّه خير موفّق و معين .
علم الكلام مرتّبٌ على أركانٍ .

الركن الاول

في

المقدمات

وهي ثلاث

المقدمة الاولى

فى

العلوم الاولى

إننا أدركنا حقيقةً فامّا أن نعتبرها من حيث هى هى ، من غير حكم عليها ،
لابلتنفى ولا بالاثبات، وهو التصوّر ؛ او نحكم عليها بنفى او إثبات ، وهو التصديق.
أقول: خالف المصنّف سائر الحكماء فى التصديق ، فانه عنده إدراك مع
الحكم ، كما أن التصوّر إدراك لا مع الحكم ، وعندهم أن التصديق هو الحكم
وحده ، من غير أن يدخل التصوّر فى مفهومه ، دخول الجزء فى الكل . و التصوّر
هو الادراك الساذج . فكأنّهم قسموا المعانى إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه ،
و قسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للتصديق والتكذيب ، وإلى ما لا يجعله
كذلك . كالهيات اللاحقة به فى الأمر ، والنهى ، والاستفهام ، والتمنى ، وغير
ذلك . و سموا القسمين الأولين بالعلم . و ضمير «هو» فى لفظ المصنّف فى قوله «وهو
التصديق» يرجع إلى مصدر «أدركنا» كما هو فى لفظه : «وهو التصوّر» ، ولا
يجوز أن يرجع إلى مصدر «نحكم» فى قوله : «او نحكم عليها» لأنّ ذلك يقتضى
كون التصديق هو الحكم وحده .

قال : القول فى التصورات

وعندى أن شيئاً منها غير مكتسب ، لوجهين .

أقول: هذه الصيغة توهم جزئية الحكم ، و مراده كليته ، مثل ما يقتضى
دخول حرف اللب على النكرة .

قال : الأول أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه ، لأن ما لاشعور به البتة لا يصير النفس طالبة له ؛ وإن كان مشعوراً به استحال طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال . فان قلت : هو مشعور به من وجه دون وجه . قلت : فالوجه المشعور به غير ماهو غير مشعور به . والأول لا يمكن طلبه ، لحصوله ؛ والثاني لا يمكن طلبه أيضاً ، لكونه غير مشعور به مطلقاً .

أقول : في هذا الكلام مغالطة صريحة ، فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتباينين ، بل هو الشيء الذى له وجهان . وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً ، وليس غير مشعور به مطلقاً ، بل هو قسم ثالث ، وسيصير هو أيضاً بذلك في تقسيم المحدثات في مسألة : إن المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه مجهول من وجه ، عند قوله : « الوجهان مجتمعان في شيء ثالث » ، ولم يتم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل ، إنما يبين امتناع القسمين الأولين فقط . قال : الثاني أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما هو داخل فيها ، أو بما هو خارج عنها ، أو بما يتركب من الأخيرين . أما تعريفها بنفسها فمحال ، لأن المعرفة معلوم قبل المعرفة . فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال . وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال ، لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور ، وهو باطل ؛ لأنه نفس ذلك المجموع . فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه ، وهو محال .

أقول : قوله : « إن مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية » ليس بصحيح ، لأن الجزء متقدم على الكل بالطبع . والأشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ، ويجوز أن يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة ، فيتحصل معرفتها بها . كما أن العلم بالجنس والفصل والفصل بالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيّد بالفصل ، وهي أجزاءه ، وبها يحصل العلم به .

قال: أو ببعض أجزائها، وهو محال، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها.

أقول: لو قال: «تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها» لكان أصوب، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف. قال: فلو كان جزء من الماهية [معرفاً لها لكان ذلك الجزء] معرفاً لجميع أجزاء الماهية، فيكون ذلك الجزء معرفاً لنفسه، وهو محال.

أقول: هذه دعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة، فإن من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها معرفة للماهية، ولا يلزم منه أن يكون معرفاً لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه، فأننا بيننا أن الماهية مفيدة للأجزاء كلها. وإنما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها.

قال: ولسائر الأجزاء، وذلك يقتضي كون الشيء معرفاً لما يكون خارجاً عنه، وذلك هو القسم الثالث. وهو محال، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد. وإن كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف ماهية الموصوف إلا إذا عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه. لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه، وذلك محال. أما الأول فلا أنه يلزم منه الدور، وأما الثاني فلا أنه يقتضي تقدم تصور الماهيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل.

أقول: تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث ينتقل الذهن من تصويره إلى تصور ماهية الموصوف، لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك، حتى يلزم المحال الذي ذكره. وأما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه، يقتضي كون الوصف إما مساوياً للموصوف، وإما أخس منه. والأول كالشاحك للآسان، والثاني كالكتاب له. وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوماً والموصوف لازماً. والضرورة إن كان عقلياً انتقل العقل من تصور

الملزوم إلى تصوّر اللازم ، فيحصل التعريف ، ولا يكون العلم بالزوم شرطاً في الانتقال ، فلا يلزم ذلك المحال . و التعريف في الأول يكون مطرداً منعكساً ، وفي الثاني مطرداً غير منعكس . والذي ذكره من كون الوصف لازماً للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به . وإن جعل معرفاً فكان التعريف منعكساً غير مطرد .

قال : وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج ، فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضي بطلانه .

أقول : هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرف معرفاً ، و امتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه ، وبطلانه ظاهر . فإن قيل : المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء ، و هو خارج عن الماهية . اجيب : بما مر من جواز كون الخارج معرفاً .

قال : لا يقال : نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح ، فما قولك فيه . لأننا نقول : ذلك إما طلب تفسير اللفظ ، او طلب البرهان على وجود المتصور ، و كلاهما تصديق .

أقول : إننا نعرف تفسير لفظ الروح ، ونعلم يقيناً وجوده في كل ذي روح ، و نجد العلماء يتخالفون في ماهيته ، كما سيذكره هو نفسه . و ليس ما يطلب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما . و كذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه و نحس بوجوده او نعلم وجوده قطعاً ، و يكون مع ذلك تصوّر ماهيته متعذراً على كثير من الناس . كالحركة ، والزمان ، والمكان ، وغيرها .

قال : تنبيه

ظهر لك أن الانسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه او وجده من فطرة النفس ، كالألم واللذة ، او من بديهة العقل ، كتصور الوجود ، والوحدة ، والكثرة ، او ما يركبه العقل ، او الخيال من هذه الأقسام . وأما ما عداها فلا يتصوره

البنية، والاستقراء يحققه.

أقول: ما ير كبه الغيال، كتصور جبل من ياقوت أو إنسان بطير. وما ير كبه العقل، كالحيوان الناطق، أو الموجود الواحد. وما ير كبه معاً، كالسواد الواحد، والحرارة الكلية. والحدود مما ير كبه العقل. واعترف ههنا بتصور المركب الذي ير كبه العقل، ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك. فقله ههنا مناقض لمذهبه في التصورات. ثم إن أكثر الأجناس العالية مما لا يدرك بالحوس، ولا بالوجدان، ولا بالبدية، ولا بالتركيب العقلي، فانها بساطة في العقل. وقد يتصور بالرسوم وتحليل ما يتصور من أنواعها إليها.

تفريع

قال:

القاتلون بأن التصور قد يكون كسبياً اتفقوا على أنه ليس كله كذلك، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان. بل لابد من تصورات غنية عن الاكتساب. ثم النابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب. أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسباً، وقد لا يكون مكتسباً. واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب.

أقول: قوله دكل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب، إنما يصح على مذهبه، وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم. ولا يصح على قول من يقول: إنه هو الحكم وحده، فإن كثيراً من التصديقات البدئية، أغنى الأحكام المجردة عن التصورات، تتوقف على تصورات غير بدئية، كقولنا: دكل عدد إما أول، أو مركب.

قال: بل إن كان مجموع أجزائه فهو الحد التام، أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص، أو الأمر الخارج وحده، فهو الرسم الناقص، أو ما يتركب من الداخل والخارج، فهو الرسم التام.

أقول: المشهور عند الحكماء أن الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن

جميع ماعداه . والرسم التام هو الذي يميزه عن بعض ماعداه . واسطلاحه على هذا بخلاف ذلك .

قال :

لذاتيات

الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به . والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به . والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به . والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به . والمراد من هذه التقسيمات التعريفات الحديثة .

أقول: يورد في أمثلتها : واجب الوجود ، والحيوان ، والإنسان ، والجوهر . قال : الثاني يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله ، وبالأخفى ، وعن تعريف الشيء بنفسه ، وبما لا يعرف إلا به ، إما بمرتبة واحدة ، أو بمراتب . أقول: قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله : تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى ، أو تعريف دوري ، لأن الأعدام تعرف بالملكات . و ههنا تفسير الفرد أنه ليس بمنقسم بعددين متساويين . ومعناه أنه ليس بزوج ، فليس هذا التعريف بما هو مثله ، والمثال المطابق تعريف الأب بمن له ابن . ويوردون في مثال التعريف بالأخفى تعريف « النار » بأنه اسطقس شبيه بالنفس ؛ وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف « الإنسان » بأنه حيوان بشري . وبما لا يعرف إلا به بمرتبة واحدة تعريف الكيفية بما به تقع المشابهة . وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق في الكيفية ؛ وفي ما لا يعرف إلا به بمراتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول ؛ والزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين ؛ والمتساويين بأتهما شيئا يلحقهما نوع واحد آخر من الكميات . ولا بد من أن تؤخذ الاثنيتية في حد الشئيين . قال : الثالث يجب تقديم الجزء الأعم على الأخص ، لأن الأعم أعرف ، وتقديم الأعم أولى .

أقول: الأولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيه ، فدليله غير مثبت لدعواه ،

و إنما يجب تقديم الأعم في الحدود الثامة لاغير ، لأن الأعم فيها هو الجنس ، و هو يدل على شيء مبهم يحسب له الأخص الذي هو الفصل . و من تقديم الأخص على الأعم يختل الجزء الصوري من الحد ، فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الأجزاء . أما في غير الحد التام فتقديم الأعم أولى و ليس بواجب .

قال : القول في التصديقات

و هي ليست بأسرها بديهية ، و هو بديهي : و لا نظرية ، و إلا لدار أو تسلسل ، و هما محالان ، بل لابد من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن الاكتساب . و ما هو إلا الحسيات ، كالعلم بأن الشمس مضيئة ، و النار حارة ؛ أو الوجدانيات ، كعلم كل واحد بجوعه و شبعه ، و هي قليلة النفع ، لأنها غير مشتركة ؛ أو البديهيات ، كالعلم بأن النقي و الاتبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . و في هذا الموقف صار أهل العالم فرقة أربعة :

الفرقة الأولى : المعترفون بالحسيات و البديهيات ، و هم الأكثرون .

الفرقة الثانية : القادحون في الحسيات فقط . زعم أفلاطون و أرسطو و بطليموس و جالينوس : أن اليقينيّات هي المقولات ، لا المحسوسات .

أقول : الحس إدراك بآلة فقط ؛ و الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يرض المؤلف لذاته إما الصدق أو الكذب ؛ و اليقين حكم ثانٍ على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول . و ليس من شأن الحس التأليف الحكمي ، لأنه إدراك بآلة فقط ، فلا شيء من الأحكام بمحسوس أصلاً . فاذن ، كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف ، من حيث كونه محسوساً ، بكونه يقينياً أو غير يقيني ، أو حقاً أو باطلاً ، أو صواباً أو غلطاً ، فان جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام ، اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس ، و حينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً ، و يقال له حكم حسي يقيني أو غير يقيني . و إنما تقرر هذا ، ثبت أن المحسوسات في قوله : إن اليقينيّات هي

المعولات لا المحسوسات ، ليست بمحسوسات فقط ، فأنها لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة ، بل إنما هي ليست يقينية بمعنى السلب كما أن الإدراك وحده ليس حكماً .

و إذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة للحكم يقال لها حكم المحسوسات باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة أو سواباً أو غلطاً . فادعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينية ، ليس بحق ، وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادئ اليقينية هي الأوليات والمحسوسات والمجربيات والمتواترات والحدسيات ، و سموها بالتضاييا الواجب قبولها ؛ و ذكروا أن مبادئ المجربيات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات ، و أن الأوليات يكتسبها السببان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات . و لذلك حكم كبير الجماعة بأن " من فقد حساً فقد علماً ، و أن أصول أكثر العلم الطبيعي ، كالعلم بالسماء و العالم ، و العلم بالكون و الفساد ، و بالآثار العلوية ، و بأحكام الثبات والحيوانات ، مأخوذ من الحس " ؛ و علم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطليموس ، و علم التجارب الطبية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات ؛ و علم المناظر و المرايا و علم جرّ الأثقال و الحيل الرياضية كلها مبنية على الاحساس و أحكام المحسوسات . فاذن ، جلّ أقوالهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم ، فكيف ساغ للمعنف أن يدعى عليهم بأنهم قالوا : إن المحسوسات لا تكون يقينية ، بل إنهم يثبتوا أحكام العقل في المحسوسات أيها تكون يقينية و أيها تكون غير يقينية .

فاذن ، السواب والخطأ إنما يمرضان للأحكام العقلية ، لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات . ولو كانت الأحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها ، لكان المعولات السرفة أيضاً غير موثوق بها ، لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ، ولما جُعِلَ لبيان مواضع الغلط في المعولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي

سوف تطبيقاً والمناظر .

وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول : النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هي المبادئ ، أو حصول اعتراف بوضع مقدمات هي كالمبادئ . ولولم تكن المبادئ إلا كمعلومة أو موضوع لم يكن نظر شيء ولا بحث عن شيء ، فإن النظر والبحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل إلى فرع مستحصل . وإذا لم يكن الأصل حاصلًا ، امتنع التأدي من لا شيء إلى شيء ، ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والأدليات . ومن يتكلم معهم ، يقصد إرشادهم وتبئيرهم أو تحصيل اعتراف منهم ، بنوع من الحيل ، إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء أو استحقاق أن يباحثوا في شيء .

فإنه الشكوك التي اخترعها هذا الفاضل عن أسان قوم مفروض ، يعتبر عنهم بالسوفسطائية ، لا تستحق الجواب أصلاً . إنما يجاب من يشق أو يعترف بالوثوق على الأدليات والمحسوسات ببيان التفتي عن مضائق مواضع الفلظ بذكر أسباب الفلظ ، وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرفاض ، يرفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والمعادات المضلة . ولترجع إلى ما كنا فيه .

قال : واحتجوا عليه بأن حكم الحس إنما أن يعتبر في الجزئيات أو في الكلّيات . أما في الجزئيات فغير مقبول ، لأن حكمه في معرض الفلظ . وإذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولا .

أقول : قد ظهر ممّا مر أن الحس لا حكم له ، لا في الجزئيات ولا في الكلّيات ، إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات . وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل في أحكامه . وأيضاً لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الفلظ ، لكان حكم العقل أيضاً كذلك .

قال : بيان الاول في خمسة أوجه :

أحدها أن البصر قد يدرك الشيء كبيراً ، كما يرى النار البعيدة في

الظلمة عظيمة ، وكما يرى العنبة في الماء كالأجاسة ، وكما إذا قرأنا حلقة الخاتم إلى العين ، فأننا نراها كالسوار . وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة .

أقول : قد مر أن الشكوك إذا صدرت عن لا يعترف بالمحسوسات والأوليات فلا تستحق الجواب ، ولا يمكن أن يجاب عنها إلا إذا صدرت عن بثق بالأحكام العقلية ، فينبغي أن يجاب بما ينبئ به على أسباب الغلط .

أما أن البصر قد يدرك الصغير كبيراً فعليه كلام ، وهو أن البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يدركه معه كبيراً ، ولا بالعكس . والحاكم بأن المدرك في الحالين شيء واحد ، لا يمكن أن يكون هو البصر ، لأن الحاكم لا يحكم إلا عند إدارته في الحاليتين معاً ، فاذن ، هو العقل بتوسط الخيال .

وهذا الغلط إنما توهمه العقل ، لا البصر ، وذلك أن العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغير ، إذ البصر أحس به كذلك ثم وجد البصر أحس به كبيراً . فتوهم أن البصر غلط في إيساره ولم يغلط هو ، على ما بينته ههنا . وبيان ذلك أن الأيسار يكون إما باطباع شبح المبصر في البصر ، وإما بوقوع شعاع من البصر على المبصر . والأقرب إلى الحق هو الأخير .

وينبغي أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشعاع بأن الشعاع إن كان جسماً لزم منه تداخل الأجسام ، وإن كان عرضاً لزم القول بانتقال العزم من محل إلى محل آخر ، لأن شعاع النيران ، كالشمس والقمر والنار ، موجود يقيناً . فما يدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الأشكال على الشعاع البصري .

ثم إن الشعاع ممتد من ذي الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تدخل خلل خال عن الشعاع أو تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد في بعض أجزاء امتداده ، بل على هيئة مخروط مستدير مملوء جوفه ، رأسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف ، وينعكس منه إذا كان سقيلاً إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل ، وتسميته

بزواجة الشعاع ، وينفذ في القابل الشفاف ذي السطح الصقيل ، وينعكس عن سطحه وينعطف في ثضه إلى جانب ذي الشعاع كلها معاً . والانعكاس والانعطف يكونان بزوايتين مساويتين لزواية الشعاع . قد يبين جميع هذا في موضعه .

والشعاع البصري في أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه ، أعني إلى شعاع شيء من أجسام ذي الأشعة ، ويستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي ، ويكون الابصار بزواية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط . فكلما كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع ، فيراه البصر أعظم . وكلما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق ، فيراه البصر أصغر ، إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس ، لتوهم انطباق بعضها على بعض ، كنقط واحد فيرأى البصر كالنقطة ، وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلاً ، هذا على رأى القائلين بالشعاع .

وأما القائلون بالانطباع فيقولون : إن الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه ، والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية . ولنعمد إلى القول بالشعاع ونقول : إذا تفرّدت هذه القاعدة ، فاعلم أن النار في الظلمة إذا كانت قريبة من الرائي نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة إلى الهواء المضئ بمجاورة النار ، فرأى البصر ماحولها بمعاونة من نورها ويميزها منها فرآها على ما تقتضيها زاوية الابصار . وإذا كانت بعيدة جداً لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة ، فلم ير ماحولها من النور المضئ بنورها ودرآها وحدها بزواية أصغر فيراها أصغر ، كما في سائر المراتبات . وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جداً فإن الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً ، فلم يميز النار عن الهواء المضئ بها ، بل أدركهما معاً جملة واحدة ، فيراها البصر بزواية أوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذاة وحدها . وذلك هو العلة لكونها في الرؤية أعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها .

وأما السَّبب في رؤية العنبة في الماء كالأجاسة ، فهو أنَّ العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي النافذ في الماء والمنعطف معاً ، ولا يتمايز الشعاعان لقربيهما من سطح الماء ، وأما في الهواء فيراها بالنَّافذ وحده . هذا إنَّما كانت العنبة قريبة من سطح الماء . أما إذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين ، فرأى أنَّها بالنَّافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة . وأما رؤية الخاتم كالسَّوار عند قرينه من العين فلتوسَّع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين . وإدراك الأشياء البعيدة صغيرة يكون لتضييق تلك الزاوية ، كما مرَّ .

قال : وقد يدرك الواحد اثنين ، كما إنَّما غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فأنَّنا نرى قمرين ، وكما في حقِّ الأَحول .

أقول : النور البصري ممتد من الدماغ في عصبين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ، ثمَّ يتباعداً ويتصلُّ كلُّ واحد منهما بواحدة من العينين . فإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاً شيئاً واحداً . وإذا انحرقتا أو انحرفت إحدىهما عن الاستقامة ، صارت محاذاة إحدىهما منحرفة عن محاذاة الأخرى ، وصار المبصر من إحدىهما غير المبصر من الأخرى . وإذا أبصرنا شيئاً واحداً ، حسبه المبصر شيئين ، لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين ، وحكم العقل بالغلط . وهكذا الحكم إنَّما تخالفت الوسطى والسَّبابية من الأصابع في وضعهما وأحسَّتَا معاً شيئاً واحداً ، كحبيصة ، مثلاً ، توهم أنَّهما أحسَّتَا بحصتين . والأحول الفطريُّ فلما يرى الشيء شيئين لا اعتياده بالوقوف على السَّواب ، بل إنَّما يقع ذلك للأحول الذي يقصد الحَوَل تكلفاً .

قال : وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر ، فإنَّنا نرى في الماء قمرأ وعلى السماء قمرأ آخر .

أقول : هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري إلى قمر السماء وبانكساره

من سطح الماء إليه ، فاقه يراه مرتين : مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس .

قال : وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة ، كالرَّحَى ، إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة . وإذا امتدادت سريعاً وأبنا لها لوناً واحداً ، كأنه ممتزج من كل تلك الألوان .

أقول : كل ما أدركه حسُّ يتأدَّى إلى الحسِّ المشترك ، ثم إلى الخيال . فإذا أدرك البصر لوناً وانتقل بسرعة إلى لون آخر ، كان أثر اللون الأول في الحسِّ المشترك عند إدراك اللون الثاني ، فكأنَّ الرَّأْيَ رآهما معاً ، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس أن تميز أحدهما فيه من الثاني ، فتدركهما ممتزجين ، وإن كان الإدراك بآيتين . وأيضاً إن زالت الألوان عن معاداة البصر وارتسمت في الحسِّ المشترك على نوال ، لا يدرك الحسُّ تراخي بينهما عن بعض ، أدرك النفس من الحسِّ المشترك لوناً ممتزجاً من جميعها .

قال : وقد نرى المعلوم موجوداً ، كالشراب ، أو كالأشياء التي يراها صاحب خفة اليد والشعبثة ، وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم ، والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة .

أقول : الشراب المرئي ليس معدوماً مطلقاً ، إنما هو شيء يترأى للبصر بسبب تخرج شعاع ينعكس من أرض سبخة ، كما ينعكس عن المياه ، فيحسب ماءً وليس للبصر فيه غلط . والأشياء التي يراها خفيف اليد والمشبذ إنما يكون في التوهم ، بخلاف ما يكون في الوجود ، بسبب عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه ، إنما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه . وإنما بسبب إقامة البدل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة ، على ما يقف عليه من يعرف تلك الأعمال . وروية القطرة النازلة كخط مستقيم ، والشعلة الجوال كدائرة ، إنما يكون لانصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحسِّ المشترك من كونه في موضع

آخر قبله وثبت فيه هُنيئة، فيدرك النفس جميع ما في الآتين وتحسبه شيئاً واحداً متصلاً.
قال: وبرى المتحرك ساكناً، كالظل، والسّاكن متحركاً، كراكب السفينة
فانه يشاهد الشطّ السّاكن متحركاً، والسفينة المتحركة ساكنة.

أقول: الحركة ليست بمرئية، والبصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً
لشيء ما بعد أن أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند
مجموع الادراكين بحركة ذلك الشيء. وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز
البصر بين الادراكين، فتحسبه النفس ساكناً. أما رايك السفينة فلما لم يدرك
لبده انتقالاً من موضع إلى موضع، حسبه ساكناً، وإذا تبدلت محاذاته لأجزاء
الشطّ مع تغير سكونه في نفسه حسب الشطّ متحركاً، لكون ذلك التبدل شبيهاً
بالتبدل الأول.

قال: وقد يرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضد تلك الجهة، فان
المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركاً إليها إذا شاهد غيباً تحته، وإن كان
الكوكب متحركاً إلى خلاف تلك الجهة. وقد يرى القمر كالسائر إلى الغيم، وإن
كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة، إذا كان الغيم سائراً إليه.

أقول: ليكن السائر إلى جهة ينتقل من «ا» إلى «ب»، والقمر بالقياس
إليه مثل «ج»، والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لرؤيته مثل
«د». فانما كان السائر عند «ا» كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط
«ا ز ج». وإذا انتقل إلى «ب» صاوشعاعه كخط «ب ح ج»، فيتغير
أن القمر متحرك من «ز» إلى «ح» في جهة حركته إذ رآه أولاً محاذياً لنقطة
«ز» (من الغيم) ثم منتقلاً منها إلى «ح». وأما القمر المتحرك إلى خلاف تلك
الجهة، فلا يحسّ بحركته، لما مر.

وأيضاً ليكن الناظر ساكناً عند نقطة «ا» ورأى القمر وهو «ج» محاذياً
لنقطة «ز» من الغيم، ثم تحرك الغيم في جهة «د» ووصلت نقطة «ح» إلى حيث

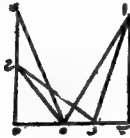
كان في الأول نقطة «ز» رأى القمر منتقلاً من محاذاة نقطة «ز» إلى محاذاة نقطة «ح»، فيتخيل أن القمر يتحرك من «ز» إلى «ح» وهو خلاف جهة حركة القمر ولا يحس بحركة القمر، لأن انتقاله في المحاذاة بالقياس إلى السماء لا يتغير في حته لتشابه أجزاء السماء وأجزاء القمر في الحس. وإذا كان القمر مثل «ح هـ» فقط والتأخر عند «ا» رأى القمر بعيداً من طرف القمر بقدر «ز ح» ثم تحرك القمر إلى أن وصل مبدأه، وهو نقطة «ح»، إلى الموضع الذي كان فيه «ز» رأى القمر وهو «ج» محاذياً لنقطة «ح» فيتخيل أن القمر تحرك من «ز» إلى «ح» فسار إلى جهة القمر، وهو خلاف جهة حركة القمر. < شكل ١ >

قال: وقد يرى المستقيم منكساً، كالأشجار التي على أطراف الأنهار.

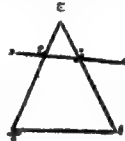
أقول: إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار ولا محالة يكون زاوية الشعاع والانعكاس متساويتين، ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الراي، وإلى أسفله من موضع أبعد منه، إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه. فليكن الراي «ا» و سطح الماء «ب د» والشجر القائم على ذلك السطح «د ي» ولينعكس الشعاع النافذ من «ا» إلى نقطة «هـ» منها إلى رأس الشجر، وهو نقطة «د ي» بحيث يكون زاوية «ا هـ ب» و «د ي هـ د» متساويتين. أقول: لا يمكن أن ينعكس من نقطة نلى جهة «ب» من «هـ» شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر، كنقطة «ح»، وإلا فينعكس من نقطة «د» ويكون الشعاع النافذ من «ا» إلى «د» منعكساً عنه إلى «ح». وحينئذ يجب أن يكون زاوية «ا ر ب» الخارجة عن مثلث «ا ر هـ» أعظم من زاوية «ا هـ ب» لكن زاوية «ا ر ب» مساوية لزاوية «ح ر د»، وزاوية «ا هـ ب» مساوية لزاوية «د ي هـ د». فزاوية «ح ر د» أعظم من زاوية «د ي هـ د»، ويكون أعظم كثيراً من زاوية «ح هـ د»، قال: أخلة في مثلث «د ي ر هـ» أعظم من خارجتها. هذا خلف محال.

ولا يمكن أن ينعكس من «د» شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر ،
كنقطة «ح» ، وإلا كانت زاوية «ا» ب « مساوية لكل زاوية
«د» «د» ح «د» العظمى والصغرى ، هذا خلف . فاذن لا بد من أن
ينعكس إلى كل نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من «د» إلى «د» أميل
حتى تصل القاعدة بالقاعدة . < شكل ٢ >

ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس ، فانها متعوده لرؤية المريئات بنفوذ
الشعاع على الاستقامة ، بحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ؛ ولا يكون في نفس
الأمر نافذاً ، فان الماء ربما لا يكون عميقاً بقدر طول الشجر ، او يكون كدراً لا
ينفذ فيه الشعاع أصلاً ، وحينئذ يحسب أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء ، لكونه
أبعد ، من أصله ، وباقي أجزائه على الترتيب ، فيراه كأنه متنعكس تحت سطح
الماء . وهذه المسائل وإن كانت متعلقة بالهندسة أوردها هنا ، لأن الكلام اجبر إليها .



(شكل ٢)



(شكل ١)

قال : وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً ، وعريضاً ، ومعوجاً ، بحسب
اختلاف شكل المرآة . وكل ذلك يدل على غلط الحس .

أقول : المرآة الطويلة المستقيمة في الطول ، والمنحنية في العرض ، كقالب
اسطوانة مستديرة ، إذا نظر إليها بحيث يكون طولها موازياً لطول الوجه يرى الوجه
فيها طويلاً طوله بقدر طول الوجه قليل العرض ، لانعكاس الشعاع العرضي "مما هو أقل"
عرضاً ممّا لو كان مستقيماً . وذلك لأن الطول ينعكس من عاكس مستقيم ، والعرض
ينعكس من عاكس منحني . وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها موازياً لعرض الوجه
كان الأمر بالعكس فيرى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل من

طوله. وإذا نظر إليها حيث يكون طولها مودباً في محافظاتها الوجه يرى الوجه معوجاً .
وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى
موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر، ورأسين أو أكثر. ومن بعضها يرى
وجهه متنكساً. وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على أكثرها كتب المرايا ،
ويحتال لها متخذ المرايا على وجه يقصده . فقد ظهر مماس " أن كل ذلك غلط
بديهة الادراك النفساني من المحسوسات المتأدية إليها ، لا غلط المحس .

قال: وثانيها - أن "الحس" قد يميز بالاستمرار على الشيء ، مع أنه لا يكون
كذلك ، لأن "الحس" لا يفرق بين الشيء ومثله ، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء
ومثله ، فيتقدير توالي الأمثال يظن "الحس" وجوداً واحداً مستمرّاً . ولذلك ،
فإن الألوان غير باقية عند أهل السنة ، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً ،
مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر . فإذا احتمل ذلك احتمل أيضاً أن
يقال : الأجسام لا تبقى مستمرة ، بل الله تعالى يحدثها حالاً فحالاً . لكنها لما كانت
متماثلة متوالية يظنها "الحس" شيئاً واحداً . فثبت أن "حكم الحس" بالبقاء غير مقبول .
أقول : الحكم بالبقاء هو الحكم بأن "الموجود في الزمان الثاني هو بعينه
الموجود في الزمان الأول . وهذا الحكم لا يصح "من الحس" ، فانه لا يقدر على
استحضار الزمانين ، فكيف يستحضر الموجود فيهما . فاذن الحكم بالبقاء لا يكون
إلا من العقل . والعقل أنما يغلط إذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ، ولم
يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر . فاحالة هذا الغلط على الحس ليس
بصواب . وأما حكم الأشاعرة بأن "الألوان غير باقية ، فهي لزمهم بحسب أصولهم
المتسلمة عندهم ، وهي أن "الاعدام لا يمكن أن يكون فعلاً لفاعل ، وأن "الموجود
الباقي حال بقاءه مستغن عن المؤثر ، وأن لا مؤثر إلا الله تعالى . وإذا شاهدوا أعراضاً
لا يدوم وجودها التزموا القول بتجددها حالاً بعد حال . والمعتزلة لما جوزوا طريقتين
الضد على محل "الضد" الآخر المقتضى لافتائه لم يقولوا بذلك . والفلاسفة لما جعلوا

الباقى حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك . والنظام من المعتزلة جعل الأجسام غير باقية بمثل ذلك . وهذه أحكام غير متعلقة بالحس .

قال : و ثالثها - أن النائم يرى في النوم شيئاً ويجزم بشئونه ، ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً . فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز هنا أن يكون حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة .

أقول : النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ ، إلا أن المستيقظ لما كان واقعاً على أحكام اليقظة حكم بأن أحد مراتبه واقع حق ، والآخر غير واقع وغير حق . والنائم لما كان غافلاً عن الاحساس حسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله . وهذا ليس بغلط حسي ، بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذّھول عن الشيء .

قال : و رابعها - أن صاحب البرسام قد يتصور سوراً لا وجود لها في الخارج ، ويشاهدها ويجزم بوجودها ، ويصيح خوفاً منها ؛ وهذا يدل على أنه يجوز أن تمرز للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً .

أقول : حكم صاحب البرسام حكم النائم ، فإنه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم . وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض للإنسان حالة ، لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً ، فإنه لم ير ذلك ، بل أدرك بخیاله شيئاً غفل معه عن الاحساس . فظهر أن الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلاً .

قال : وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الاسماء فإن قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض ، وعند الصحة لا يوجد . قلت : اتقاء السبب الواحد لا يوجب اتقاء الحكم ، بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بصبر أسباب ذلك التخيّل الكذب ، ثم يبان اتقائها ، ثم يبان أن المسبب لا يجوز حصوله ولا بقائه عند اتقاء الأسباب ، لكن كل واحدة من هذه المقدمات ممّا لا يمكن بيانه إلا

بالنظر الدقيق لو أمكن ، فلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء من المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة . وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول .
أقول : لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع أصلاً . وأما تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحاء ، لتجويزه فيما يدر كما النائم والمرضى ، فمما ياباه العقل الصريح . ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل ، بل نقول : العقل الصريح يقتضيه . وهذه الأجوبة إنما نوردتها لبيان أسباب الغلط الذهنى ، بعد أن حكم العقل بكون ذلك غلطاً للذهن ، لا لا ثبات صحة ما ندركه بالحواس ، كما قدمنا بيانه . وأما قوله :
 « انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم » ، قلنا : نعم ، لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل ، لكان الأمر على ما ذكره . لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس علينا أن نجيب عن هذه الاشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بديهية العقل ، من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفاؤها . وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجليل .

قال : وخامسها - أنا نرى الثلج في غاية البياض ، ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأيناه مركباً من أجزاء جديّة صفار ، وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون . فالثلج في نفسه غير ملون ، مع أننا نراه ملوناً بلون البياض . وليس لأحد أن يقول : إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح تلك الأجزاء الجمديّة إلى بعض . لأننا نقول : هذا لا يقدر في غرضنا ، لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان الملة التي لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنه في نفسه ليس بأبيض . ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر . وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض ، مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ، ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجيّة ، لأن تلك الأجزاء سلبية يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال .

وأيضاً نرى موضع الشق من الزجاج التخين الشفاف أبيض مع أنه ليس

هناك إلا الهواء المحقق في ذلك الشق ، والهواء غير ملوث ، والثرجاج غير ملوث فملئنا أننا نرى الشيء ملوثاً مع أنه في نفسه غير ملوث .

أقول : قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يتكون بتماكس الضوء بين سطوح أجسام مشقة ، والجمد والثرجاج مشقان ، ولا شفافهما كان لهما ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تماكس ضوء فيهما .

أما إذا انكسرا وحدث لهما سطوح ، تماكس الضوء من بعضها إلى بعض ، فحدث البياض . فإن لم يكن معها ما يوجب التتراق بعضها ببعض ، رأى كل واحد من أجزاءهما شفافاً خالياً عن اللون ، لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد التي هي شرط في حدوث البياض . وإذا عرض معها ما يوجب التتراق بعضها ببعض صار جسماً واحداً أبيض ، كما في بياض البيض المسلوق ، فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء . كما في الماء ، وبعد السلق تماكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله ، فحدث البياض . والماء إذا كان ما يما لنا سطح واحد ، كان له ضوء ، ولم يكن فيه قابل ضوء ، فلم يكن فيه تماكس . أما إذا تزايد أو انجمد ، اجتمع الأمران فيه ، وحدث البياض .

وفي بياض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتراق والتماسك ، فصار جسماً واحداً أبيض ، ولم يمكن امتياز بعض أجزائه من البعض فلا يتبين للمناهل فيه شف الجزء الواحد ، كما في الثلج والثرجاج . فظهر من ذلك أن ما نراه ملوثاً فهو في نفسه ملوث ، لأن اللون ليس إلا العرض الموصوف بتلك الصفة ، ولم يجب من ذلك أن كل ما لا يكون جزؤه ملوثاً ، يتمتع أن يكون أجزاؤه ملوثات .

قال : ثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلاً وقد يكون حقاً . وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه ، إذ لا شهادة لمتهم ، بل لابد من حاكم آخر فوقه ليميز خطأه عن سوابه . وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم

الأول ، وهو المطلوب .

أقول : قد ظهر أن "الحس" ليس له حكم في شيء من المواضع ، فبطل القول بأن "حكم الحس" قد يكون باطلاً ، ولذلك كان غير معتمد عليه .

قال : وأما الكليات فالحس لا يعطيها البتة ، فإن "الحس" لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء . فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحس ، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركاً ، لكن المدرك هو أن "هذا الكل" أعظم من هذا الجزء فأما أن "كل" كل "فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ، ولو أدرك كل" ما في الوجود من الكلّات والأجزاء ، لأن قولنا "كل" كذا " ليس المراد منه كل" ما في الوجود الخارجى من تلك الماهية فقط ، بل كل" ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية ، وذلك ممّا لا يمكن وقوع الاحساس به . فثبت أن "الحس" لا موهنة له على إعطاء الكليات ، البتة .

أقول : قد عُد في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقيدهما بما يجعل الحكم شخصياً ، وحكم هيهنا بأن "الحس" لا يقوى على إعطاء الكليات البتة ، وذلك يقتضى أن لا يكون معادة في الحسيات حسيّاً ، بل مبدءاً يكون حسيّاً . وقد قال هيهنا إن "الحس" لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء . فاذن لزمه أن يكون الحكم بكون النار حارة ، وكون الكل "أعظم من الجزء" متساوياً في كونهما عقليين ولهما مباد محسوسة ، وهذا خبط ظاهر .

قال : والفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات ويقدرّون في البديهيات . قالوا : إن المعقولات فرع المحسوسات . ولذلك فإن قمن فقد حساً فقد علمنا ، كالأكمة والمنين . والأصل أقوى من الفرع .

أقول : إذا كان الاحساس شرطاً في حصول حكم عقلى "لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى من العقل ، فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال .

قال : ثم "الذي يدل" على ضعف البديهيات خمس حجج :

الحجة الاولى "أن" أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون . ثم "إن" هذه القضية ليست يقينية . فإذا لم يكن أقوى الأدليات يقينياً إنما ظننك بأضعفها . بيان الأول أننا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة : أحدها أن "النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وثانيها أن" الكل أعظم من الجزء ، وثالثها أن "الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ورابعها أن" الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معاً . ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرقة على الأول .

أقول : لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرقة على الأول لكانت نظرية غير بديهية ، لكنهم عدوها في البديهيات . فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهية العقل ، لا على مقدمة أخرى .

قال : أما قولنا : "الكل أعظم من الجزء" فلائنه لولم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة ، فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجوداً معدوماً معاً .

أقول : هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة . ولا ينبغي بكون الكل أعظم من الجزء إلا هذا ، فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان معاداة على المطلوب .

قال : وأما قولنا "الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية" ، فلائنه لولم يكن كذلك لكان الألف ، المحكوم عليه بأنه يساوي السواد ، سواداً لا محالة ، ومن حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوي مائيس بسواد ، يجب أن لا يكون سواداً ، فلو كان مساوياً لآخرين لزم أن يكون سواداً وأن لا يكون سواداً . فيجتمع النفي والاثبات .
أقول : هذا بيان أن "الشيء المساوي لمختلفين مخالف لنفسه ، وهو غير ما ادعى بيانه . فان أراد به البيان بالخلف ، فليس قولنا "المساوي لمختلفين مخالف"

لنفسه ، بأوضح من قولنا «المساويان لشيء بعينه متساويان» حتى يتبين هذا بذلك . قال : وأما قولنا : «إن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معاً ، فلا تـه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلّا كذلك ، وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه ، فيصدق عليه أنه موجود معدوم معاً .

أقول : عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد ، فإن المثليين من كل جهة لا يتمايزان ، ومع ذلك لا يكونان واحداً . وكان من السواب أن يقول : «لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين» ، وحينئذ يكون وجود أحد المثليين وعدمه واحداً ، مع أن الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان .

قال : لا يقال : كل عاقل يعلم بالبدية حقيقة هذه القضايا [الثلاثة] وإن لم يخطر بباله تلك الحقيقة الدقيقة التي ذكرتموها . لأننا نقول : لاسلم أن حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحقيقة التي ذكرناها ولذلك يقولون : لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة . ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين ، لكان مغالفاً لنفسه . وهذا إشارة إلى ما ذكرنا . بلى قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحقيقة على الوجه الذي لخصناها ، ولكن معناها مقرر في عقولهم ، ولا عبرة بالمعارة .

أقول : الكل هو جزآن . والجزء هو أحدهما ولا يحتاج في أن الشيء مع غيره أكثر منه وحده إلى أن يعرف أن لأحد الجزئين أثراً أولاً . والحكم بأن كون الشيء مساوياً لمختلفين مقتضى لمخالفته لنفسه بيان لكون شيئين مساويين لشيء متساويان . ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بياناً للأول ، فإن العجة ينبغي أن تكون أين من الدعوى ، وليس ههنا لأحد الحكمين فضيلة في كونه أين من الآخر . ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحسب وإن لم يقدر على تلخيصه في العبارة ، غير مسلم .

قال : فقد لاح أن أجلى البديهيّات قولنا « النفي و الاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان » .

أقول : لا شك في أنه أجلى من غيره ، ولذلك سمّاه الحكماء بأدقّ الأوائل
يعنى في الوضوح ، و كونه أوضح يدلّ على وضوح غيره ، ولا يدلّ على احتياج
غيره في الوضوح إليه .

قال : و إنما قلنا إنه غير يقيني لوجوه :

أحدها : أن هذا التصديق موقوف على تصوّر أصل المدم ، و الناس قد
تعيّنوا فيه ، لأن المتصور لابدّ و أن يتميّز عن غيره و المتميّز عن غيره متعيّن
في نفسه ، و كلّ متعيّن في نفسه فهو ثابت في نفسه . فكلّ متصور ثابت في نفسه ،
فما ليس بثابت غير متصور ، فالمدوم غير ثابت ، فلا يكون متصوراً ، و إذا كان
ذلك التصديق متفرّعاً على هذا التصوّر ، و كان هذا التصوّر ممتنعاً ، كان ذلك
التصديق ممتنعاً .

أقول : النفي هو رفع الاثبات ، و رفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ، و رفع
الاثبات الخارجي إثبات ذهنيّ منسوب إلى لا إثبات خارجي ، و كونه في الذهن
متصوراً و متميّزاً عن غيره و متعيّناً في نفسه و ثابتاً في الذهن ، لا يتنا في كون ما هو
منسوب إليه لا ثابتاً في الخارج . فالحكم بأنّ ما ليس بثابت في الخارج غير متصور
مطلقاً باطل ، لانه متصور من حيث أنّه ليس بثابت في الخارج ، غير متصور لامن حيث
هذا الوصف ، و ذلك التصديق موقوف على هذا التصوّر من هذه الحيثيّة لا على ما
نسب إليه هذا الوصف ، و لذلك لم يكن ممتنعاً .

قال : لا يقال : المندوم المتصور له ثبوت في الذهن ، لأن قولنا المندوم غير
متصور حكم على المندوم بأنّه غير متصور ، و الحكم على الشيء يستدعيّ كون
المحكوم عليه متصوراً ، فلو لم يكن المندوم متصوراً لامتنع الحكم عليه بأنّه غير
متصور .

لأننا نجيب : عن الأول بأن الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت ، والكلام وقع في تصوّر مقابل مطلق الثابت ، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتاً بوجهه ، والاّ لكان داخلاً تحت مطلق الثابت ، وحينئذ لا يكون قسيماً له ، بل قسمائه . وعن الثاني : أن ما ذكرته ليس جواباً عن دليلنا على أن المعلوم غير متصور ، بل هو إقامة دليل ابتداءً على أن المعلوم متصور ، وذلك يقتضى معارضة دليلين قابلين في مسألة واحدة ، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات .

أقول : رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصوّر لما ليس بثابت ولا متصور أصلاً ، فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصوّر ، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت ، ولا يكون تناقضاً ، لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار ، وقسمائه باعتبار . مثلاً ، إذا قلنا : الموجود أمّا ثابت في الذهن وأمّا غير ثابت في الذهن ، فاللاوجود قسم للوجود ، ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن . فأنّ قد اصلّ الشكّ من غير تعارض دليلين .

قال : وثانيها لو سلمنا إمكان تصوّر عدم ، لكن قولنا : « النفي والاثبات لا يجتمعان » يستدعي امتياز عدم عن الوجود ، وامتياز عدم عن الوجود يستدعي أن يكون مسمى عدم هويّة متميّزة عن الوجود . لكن ذلك محال ، لأنّ كلّ هويّة يشير العقل إليها ، فالعقل يمكنه دفعها . والاّ لم يكن له مقابل ، فيلزم أن لا يكون لعدم مقابل ، فيلزم نفي الوجود ، وهو باطل ؛ فثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم مقبول ، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاصّ ، فيكون داخلاً تحت عدم المطلق ، فيكون قسم عدم قسماً منه ، هذا خلف .

أقول : الحكم بأنّ الامتياز يستدعي أن يكون للممتازين هويّتان ، غير مسلم ، فإنّ الهوية واللاهوية ممتازتان ، وليس للالهوية هويّة ، ولو فرضنا لها هويّة كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية ، وباعتبار ما فرض له هنا الاعتبار قسيماً للهوية ، وكذلك القول في رفع عدم ، ولا يلزم الخلف .

قال : وثالثها لو سلمنا الامتياز ، لكنَّ الابطات والتفني قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه ، كقولنا « السواد اما أن يكون موجوداً واما أن لا يكون موجوداً » ، وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء آخر او عدمه عنه ، كقولنا : « الجسم اما أن يكون أسود واما أن لا يكون » . أما الاول فمن المعلوم بالضرورة أنَّ قولنا « السواد اما أن يكون موجوداً ، او معدوماً لا يمكن التصديق به الا بعد تصوُّر قولنا : « السواد موجود . السواد معدوم » . لكن كل واحد منهما باطل ، أما الاول فلأننا اذا قلنا : السواد موجود ، فاما أن يكون كونه سواداً هو نفس كونه موجوداً او مغايراً له .

أقول : الكائن سواداً هو عين الكائن موجوداً ، والسواد مغاير للوجود ، وذلك لأنَّ ههنا شيئاً واحداً ، يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود ؛ فالمقول عليهما منهما واحد ، والمقولان متغايران ؛ فانَّ القسمة إلى كون أحدهما عين الآخر او مغايراً له ليست بعاصرة ، ويُعوزُه قسم آخر ، وهو أن يكونا متحدين من جهة و متغايرين من جهة أخرى .

قال : فان كان الاول كان قولنا : « السواد موجود » جارياً مجرى قولنا : « السواد سواد » وقولنا : « الموجود موجود » ؛ ومعلوم أنه ليس كذلك ، لأنَّ هذا الاخير هذر والاول مفيد . وان كان الثاني فهو باطل من وجهين :

الاول أنه اذا كان الوجود قائماً بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والا لماد البعث فيه ولكن الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين . وانما كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود ، لكن الوجود صفة موجودة ، والاثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم و اتم أنكر تمويه ، فحينئذ تكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم . وذلك غير معقول ، اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الالوان والعصر كانت غير موجودة ، وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام ، وهو عين السفسطة .
أقول : لا يلزم من كون المتغايرة قيام أحدهما بالآخر قائماً اذا قلنا :

« الحيوان جسم » لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان . وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه ممدوما . وإذا كان السواد في نفسه لا موجوداً ولا معدوماً لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجوداً مرتين . وليس الوجود صفة موجودة ، فإن ذلك يقتضى ثبوت وجود للوجود ويتسلسل . ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له اذ ثبوت الواسطة ، فإن ذلك انما يلزم بملاحظة معنى الوجود اذ العدم اذ سلبهما مع مفهوم الوجود . وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك . ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات لمحل غير موجود ، فإن كون الوجود حالاً في محل غير موجود يقتضى كون اللون والحركة حالين في محل غير ملوث ولا متحرك . وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضع حبط لا يليق ابراده بامثاله .

قال : الثاني أنه إذا كان الوجود مفايراً للماهية كان مسمى قولنا «السواد» غير مسمى قولنا «موجود» . فإنا قلنا «السواد موجود» بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكماً بوحدة الاثنين ، وهو محال . فإن قلت : ليس المراد من قولنا «السواد موجود» هو أن مسمى السواد مسمى الوجود ، بل المراد منه أن السواد موصوف بالموجودية . قلت : فحينئذ ينقل الكلام إلى مسمى الموصوفية ، فإنه أما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود ، وهو محال . فيكون قولنا : السواد موصوف بالوجود جارياً مجرى قولنا «السواد سواد» . وأما أن يكون مفايراً له فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين ، إلا أن يقال : المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية ، وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية ، فإما أن يتسلسل ، وهو محال . اذ يقتضى رفع الموصوفية . وحينئذ بطل قولنا «السواد موجود» على تقرير كون الماهية غير الموجودية .

أقول : لو كان السواد والوجود متفايرين مطلقاً للزم الحكم بوحدة الاثنين

لكنهما ليسا كذلك . وليس المراد أيضا أن مسمى السواد مسمى الوجود ، ولا أن السواد موصوف بالموجودية ، او موصوف بتلك الموصوفية حتى يعود اما التكرار او وحدة الاثنين ، بل المراد أن الشيء الذي يقال له إنه سواد هو بعينه الذي يقال له إنه موجود . وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما .

قال : وأما قولنا «السواد معدوم» فإن قلنا : «وجود السواد عين كونه سواد» كان قولنا «السواد ليس بموجود» جارياً مجرى قولنا : «السواد ليس بسواد» او «الموجود ليس بموجود» . ومعلوم أنه متناقض .

أقول : ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا «السواد معدوم» أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ، بل المراد عنده من هذا القول نفي السواد ، لا اثبات نفيه له ، ولا يلزم تناقض .

قال : فإن قلنا وجوده زائد عليه ، توجه الاشكال من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة ، وهو محال . وثانيها : أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلاً لا يمكن ، ما لم يتميز السواد عن غيره . وكل ما يتميز عن غيره فله تعيين في نفسه ، وكل ماله تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه ، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه ، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه . هذا خلف .

فإن قلت : الذي يسلب عنه الوجود موجود في ذاته . قلت : فإنا كان موجوداً في ذاته استحال سلب مطلق الوجود عنه ، لأن الموجود في ذاته أخص من مطلق الوجود . فالوجود في ذاته يصدق عليه أنه موجود ، فلا يصدق عليه حينئذ أنه ليس بموجود . وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود ، لا فيما يقابل وجوداً خاصاً . وثالثها أننا سنقيم الدلالة في مسألة «ان المعدوم ليس بشيء» على امتناع خلو الماهية عن الوجود . وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم . فظهر أنه ليس لقولنا «السواد موجود . السواد معدوم» مفهوم محصل . وإنا كان كذلك لم يكن لقولنا

« السواد إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً » مفهوم محصل . وإذا كان كذلك امتنع التصديق به ، فضلاً عن كون ذلك التصديق بديهياً .

أقول : قد مرّ أن الماهية من غير اعتبار شيء معها لا تكون موجودة ولا معدومة ، فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة . فهذا على الوجه الأول . وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضى كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها ، فإن التميز صفة غير الماهية . وكذلك التعين والثبوت . والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها . فإذن لا يكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه .

والذي يقال : « إن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن » فلا يراد به أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن ، فإن كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له . والمسلوب عنه هو الموصوف فقط ، لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها . وإن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها . وهذا على الوجه الثاني .

وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها . وتلك الماهية إذا أخذت لا مع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلاً ، إنما يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها . فظهر أن لقولنا « السواد موجود . السواد معدوم » مفهوماً محصلاً ، والقسمه إليهما صادقة صحيحة .

قال : أما الثاني ، وهو قولنا « الجسم إما أن يكون أسود ، وإما أن لا يكون » فنقول : من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصوّر معنى قولنا « الجسم أسود » والجسم ليس بأسود ، فنقول : إذا قلنا : « الجسم أسود » فهو محال ، من وجهين : أحدهما أنه حكم بوحدة الاثنين ، على ما تقدم تقريره ، وهو باطل . الثاني أن موصوفية الجسم بالسواد إما أن يكون وصفاً عديمياً أو ثبوتياً ؛ الأول محال ، لأنه يقيض اللاموصوفية ، وهي وصف سلبي ، وقيض السلب ثبوت ، فالموصوفية لا يمكن

أن يكون أمراً عصبياً.

أقول : أما قوله : « اذا قلنا : الجسم أسود ، حكمنا بوحدة الاثنين » فقدحس الكلام فيه . وأما قوله : « موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية ، لأن تقيضها ، وهو اللاموصوفية سلبية » ، وتقيض السلب إيجاب ، فليس بمستقيم ، لأننا اذا قلنا : اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الإيجابية موصوفية بطريق عكس التقيض وذلك لأن سلب الأعم يكون أخص من سلب الأخص . والحكم بأن الموصوفية إيجابية عكس ما يلزم من تلك القضية . وهذا الغلط من باب إيهام العكس . ثم إن الحكم بأن الموصوفية إيجابية لا يقتضى كونها وجودية ، فإن المدعى قد يكون إيجابياً كما في المعدولة . وهذا غلط في غلط .

قال : ومحال أيضاً أن يكون أمراً ثبوته ، لأنه على هذا التقدير أما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد ، وأما أن يكون مفاراً لهما . والاول محال ، لأنه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفاً بالسواد . والثاني أيضاً محال ، لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها ، وهو محال . فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقولة . **أقول :** إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم ، وإن كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل ، لأن هذه الاوصاف أمور اعتبارية ، تحدث بتصور الاعتبار وتقف عند ترك الاعتبار .

قال : فإن قلت : الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج . قلت : الذهن إن مطابق الخارج عاد الاشكال ، والأفلا عبرة به . ولأن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما ، والنسبة بين الشئين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما . وإذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبى أيداً ، لا الثبوتى ، وهو باطل عندكم . **أقول :** مطابقة الذهن للخارج إنما يكون شرطاً في الحكم على الأمور الخارجة

بأشياء خارجية . أما في المقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط . والنسب والاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل ، واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور سالحة لان يعقل منها تلك النسب والاضافات اى تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة او الاضافة .

قال : الاعتراض الرابع على قولنا: **والشيء اما أن يكون ، واما أن لا يكون**، سلمنا تصور هذه القضية بأجزائها ، لكن لا نسلم عدم الواسطة . وبيانه من وجهين . أحدهما أن مسمى الامتناع اما أن يكون موجوداً ، او معدوماً ، او لا موجوداً ولا معدوماً . لاجاز أن يكون موجوداً ، والا لكان الموصوف به موجوداً ، لاستحالة قيام الموجود بالمععدم . ولو كان الموصوف به موجوداً لم يكن الممتنع ممتنعاً ، بل اما واجبا ، واما ممكنا . ولاجاز أن يكون معدوماً ، لانه تقيض للامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم ، فيكون اللامتناع عديمياً ، فلا يكون الامتناع عديمياً .

أقول : الامتناع اعتبار عقلي ، والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات . واللامتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كلياً ، فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ، ولا يلزم من كون اللامتناع عديمياً كون الامتناع وجودياً فان الانسان وجودي ، وبعض اللانسان أيضا وجودي . والا ممكن بالامكان العام عديمي ، وبعض الممكنات عديمي . وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثير في كلامه .

قال : ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة عن سائر الماهيات ، اذا لو لم يكن كذلك لاستحال اشارة العقل اليها . واذا كان كذلك استحال أن يكون نفيا محضا . فان قلت : له ثبوت في الذهن . قلت : هذا باطل ، لان الممتنع ممتنع في نفسه ، سواء كان هناك عقل او لم يكن . ولان الفرض العقلي ان كان مطابقا للخارج فهو المطلوب ، والا لكان كاذبا ، وليس كلامنا فيه ، بل قيما يطابق الوجود . ولان الذي في الذهن ان كان موجوداً استحال انصافه بالامتناع ، لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود ، وان لم يكن موجوداً لم يكن الامتناع القائم به موجوداً ،

لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود . فثبت أن "مسمى الامتناع ليس بموجود ولا بمعدم ، وذلك هو الواسطة .

أقول : الامتناع نسبة مقبولة بين متصور ووجوده الخارجي في التصور ، فليس نفياً محضاً ولا شيئاً ثابتاً في الخارج ، وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لو لا عقل ، وليس الامتناع فرض شيء في الخارج [حتى يكون جهلاً لو لم يطابق الخارج . و المطابق للوجود عدم ذلك المتصور في الخارج] عندما ضرورياً لثبات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع ، إنما هو صفة ثابتة في العقل لم تصور ذهني مقيس إلى وجوده الخارجي . ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة .

قال : وتابيهما : أن "مسمى المحدث ، وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود ، والأل كان حيث صدق مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود ، وهو محال .

وإذا ثبت ذلك فنقول : الآن ، الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود إما أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة ، او لا موجودة ولا معدومة . فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم الى الوجود ليكون ذلك كأنه يقال : الموجود يخرج الى الوجود ، فيكون الشيء موجوداً مرتين ، وهو محال . و ان كانت معدومة فهو محال من وجهين : الأول [أنه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلي ومع البقاء على العدم الأصلي يستحيل أن يتحقق مسمى التغير من العدم الى الوجود] ولأن "مسمى الحدث صفة موجودة ، والأل ثبت الواسطة . والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدم . الثاني أنها متى كانت معدومة كان العدم الأصلي باقياً ، ومتى كان العدم الأصلي باقياً لم يكن التغير من العدم حاصلاً . فثبت أن "الماهية حالة الحدث لا موجودة ولا معدومة .

أقول : الماهية لا تكون موجودة إلا في زمان الوجود ، أما في زمان العدم فلا ماهية إلا في التصور العقلي ، كما هو في بيان الامتناع . وكذلك في أن الحدث ،

فإن مفهوم الحدوث ، على ما فسرناه ، معنى يدخل فيه ثلاثة أشياء : الوجود ، والعدم ونسبة بينهما . ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة إليه بوجوده في الخارج . فالحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المترتب عليه في العقل . والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده . فلا تكون موجودة في الخارج ، بل إنما تكون موجودة في العقل فلا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم ، لأن معنى الواسطة أن تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم . وذلك محال ، لأن كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي ، فكونها في الخارج غير موصوفة تناقض .

لا يقال : الجسم في آن انتقاله من السكون إلى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ، ولا يمكن أن يقال : الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط ، فإذن هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ، فيلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين .

لأننا نقول : وجود الحركة لا يمكن إلا في زمان وكذلك وجود السكون . واتفقوا ههنا على شيء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما ، لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون . فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بها في ذلك الآن . وهذا بخلاف ما نحن فيه ، لأن الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة ، فإن ثبوتها في حال انصافها بالوجود فقط .

قال : وله تقرير آخر ، وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود ، فصالة الانتقال لا بد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة ، لأنها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال ، بل هي باقية كما كانت قبل ذلك . ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه .

وحين حصول المنتقل اليه بتمامه لم يبق الانتقال ، بل ينقطع . وظاهر أن حالة حصول الانتقال لا بد وأن يكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل اليه . فوجب أن يكون خارجا عن حد المدم الصّرف وغير واصل الى حد الوجود الصّرف .

أقول : الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان إلا إذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة . أمّا إذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك أخذ ولا انقطاع ، والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل إلا إذا كانا موجودين وهيهنا لمّا لم يكن المنتقل عنه ثابتا ، فلا ثبوت للانتقال أصلاً . والموصوف لا ثبوت لصفة له ، إلا إذا كان أصل الثبوت له ، فاذن لا توسط بين الوجود والمدم .

قال : فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا : « الشيء أمّا أن يكون وأمّا أن لا يكون » . وإذا كان حال أقوى البديهيّات كذلك ، فما ظنك بالاشكاف .

أقول : هذه الاشكالات لا تفكك غير الاذهان التي تموّدت التقليد ولم تألف النظر في الحقائق ، والناتج المميّز لا يشكّ في أنها أغلاط ومغالطات .

قال : الحجة الثّانية لمنكري البديهيّات أنّنا نجد العقل جازما بأمور كثيرة كجزمه بالادليات ، مع أن الجزم غير جائز فيها . وذلك يوجب تطرّف التّهمة الى حكم العقل . بيان الاول من وجوه :

أحدها أنّنا إذا رأينا زيدا ، ثم غمضنا العين لحظة ، ثم قمنا هاهنا في الحال وشاهدنا زيدا مرة أخرى ، جزمنا بأن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا ، وهذا الجزم غير جائز ، لاحتمال أن الله تعالى أعدم الزيد الاول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله ، هذا على مذهب المسلمين . وأمّا على مذهب الفلاسفة فلمعه حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا التنوع من التصرف في هيولى عالم الكون والفساد ، وهو وان كان بعيداً جداً لكنّه جائز عندهم . وعلى هذا

التقدير يكون الزيد الذي شاهدناه ثانياً غير الزيد الأول .

أقول : العقل جازم بلا تردد أن هذا الزيد هو الأول ، فلو كان حكمه موقوفاً على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظرياً لا بديهيّاً ، والمسلمون لم يتفقوا على أن إعدام الموجود الباقي ممكن . قالوا : المؤثر هو كل موجود يحصل منه موجود هو أثره . ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الأعدام يكون بإيجاد ضد الموجود ، حتى مثابنتهم قالوا : إن الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضاً هو الفناء لافي محل ، وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى ، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفى ، ولا يبقى غير وجه الله ذي الجلال والإكرام . وذهب النظام إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باق زمانين ، بل يحدثها الله حالاً فحالاً .

وذهب الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض ، وقال جميع من لا يجوز إعادة المعدم بأن الأجسام لا تفنى ، ولكن تفنى التأليفات التي بين أجزائها ، فيكون لأجل ذلك هالكاً . فأعدام زيد الأول ليس بممكن عند أكثر المسلمين ، وما لا يمكن لا يكون مقدوراً للفاعل المختار .

وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا يكون إلا سبباً فاعليّاً ، ولا بدّ معه من سبب قابل حتى يحصل الأثر ، ومادة زيد الأول ونفسه لا يمكن أن يفنى ، ومادة زيد الثاني لا يمكن أن تتصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال انساني وتنظية ونور ، حتى يصير بعد مرور مدّة من الزمان إنساناً كاملاً .

فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، وهب أنهم يقولون بذلك إلا أن العقل لما كان جازماً بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقلاء شك في البديهيّات بسبب أمثال هذه الغرافات .

فان قيل : فكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام . قلنا : ليس في معجزاتهم إعدام شيء باق ، فان جعل الصحابة ثم أعادتها إلى سيرتها الأولى ليس إلا تبديل صوت بصوت . وإخراج الناقة من الجبل ، وانفجار الماء من الحجر ،

و إحياء الموتى ، و غير ذلك ، امورٌ ممكنةٌ في العقل ليس فيها إعدام باقٍ و إيجاد مثلٍ للمعدم دفعةً ، مع أن بعضها تأويلاتٍ عقليةً لا يمكن إيرادها هي هنا .
قال : و ثانيها أتى إذا شاهدتُ إنساناً شيخاً أو شاباً علمتُ بالضرورة أنه ما خلُقَ الآن دفعةً واحدةً من غير أبٍ و أمٍّ ، بل كان قبل ذلك طفلاً و مترعراً و شاباً حتى صار الآن شيخاً . و هذا الجزمُ غيرُ ثابتٍ ، أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار ، و أما على مذهب الفلاسفة فللشكل الغريب .

أقول : العقل لا يشك فيما جزمه بسبب هذا القول الذي قاله ، و إن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأن " الكل أعظم من الجزء " لكن التفاتوا بينهما لا يبلغ حدّاً يجعل أحد الجزمين ظناً . و اعتبر القضايا التجريبية ، فانها لا تبلغ في الجزم حدّ الأوليات ، مع أنها يقينيةٌ بعيدةٌ عن الارتباب . و أما عند الفلاسفة فمحالٌ أن يتولد شيخ من غير أسباب ماديةٍ و استعداداتٍ و تربيةٍ ، كما مرّ .
قال : و ثالثها أتى إذا خرجتُ من دارى فأتى أعلمُ أن مافيه من الأدوى لم تنقلب انساناً فضلاً مدققين في علوم المنطق و الهندسة ، ولم ينقلب مافيه من الأحجار ذهباً و ياقوتاً ، و أنه ليس تحت رجلى ياقوتٌ بمقدار مائة ألف من ، و أن مياه البحار و الأودية لم تنقلب دماً و دهناً . و الاحتمال في الكل قائمٌ .
ولا يندفع ذلك بأننى لما نظرتُ إليها ثانياً وجدتُها كما كانت ، لاحتمال أن يقال إنها انقلبت إلى هذه الصفات في زمانٍ غيبتى عنها . ثم عند عودى إليها صارت كما كانت ، إنما للفاعل المختار ، او للشكل الغريب .

أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محالٌ ، فان قلب الحقائق عند المتكلمين محالٌ غير مقدورٍ عليه ، و تبديل هذه الصور بالصور التي ذكرناها عن الفلاسفة ممتنعٌ .

قال : و رابعها أتى إذا خاطبتُ إنساناً فتكلم بكلام منظوم قريب يوافق خطابى علمتُ بالضرورة أنه حىٌ عاقلٌ فاهمٌ ، و هذا الجزمُ غيرُ ثابتٍ ، لأن

المقتضى لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله . أما الأقوال فلا توجب ، لأنها أصوات مقطعة و حصولها في الذات لا يقتضى كون الذات حية عاقلة . و أما الأفعال فلا تدل أيضاً لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل القريب اقتضى حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب . فثبت أن القول و الفعل لا يدلان على كونه حياً عاقلاً فاعماً ، مع أننا نضطر إلى العلم بذلك .

أقول : قال المتكلمون : صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدل بالضرورة على كونه حياً عاقلاً ، ولا يندفع ذلك بما قاله . أما في غير الإنسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حياً عاقلاً ، إنما يدل على أن الذات التي تصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر . وأما الأفعال فلا خلاف في أنها إما كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالماً قادراً . فهذا الشك ليس بقادر فيما أراد قدحه ، لا على مذهب المتكلمين ، ولا على مذهب الفلاسفة .

قال : وخامساً أنكم رويتم في الأخبار : أن جبرئيل عليه السلام كان يظهر في صورة دحية الكلبي . و إنما لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص . و أنا رأيت ولدي فلعله ليس ولدي ، بل هو جبرئيل . بل للدابة التي طارت في الهواء لعلها ليست بدبابة ، بل هي ملك من الملائكة ، فثبت أن هذا التجويز قائم ، مع أن العلم الضرورى بعدمه حاصل . فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام ، مع أن جزمها باطل . ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولا ، إذ لا شهادة لمتهم .

أقول : المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون : كل ما أخبر به مخبر صادق ، فإن كان ممكن الوقوع حكمنا بصحته و أحلناه إلى القادر المختار ؛ وإن كان ممتنع الوقوع ، إنما أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لاصول ديننا أو تتوقف فيه . و إنما نقرر هذا الأصل لم يبق حيرة في موضع مما ذكره أو لم يذكره . ومن المقرر أن العلم القطعي لا ينقذ بالظنون الفاسدة و الأوهام البعيدة الكاذبة .

قال : لا يقال : جزم العقل بهذه القضايا استدلالاً ، لا بديهياً . لأننا نقول : لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل . ولما لم يكن كذلك ، بل هو حاصل للصبيان والمجانين ، ولمن لم يمارس شيئاً من الدلائل ، علمنا أنه بديهي . لا نظري . على أننا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي - بأن زيدا الذي أشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة ، وأنه لا يجوز أن يقال : عديم الأول وحدث مثله - ليس أضعف من علمي بأن الشيء إما أن يكون موجوداً او معدوماً .

أقول : هذا الكلام هو الدليل على أن القدح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثر في الجزم العقلي أصلاً .

قال : **الحجة الثالثة** مزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الانسان قد يتعارض عنده دليان في مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما إما عجزاً دائماً او في بعض الأحوال . و العجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين . ولا شك أن واحداً منهما خطأ ، وإلا لصدق التقيضان . وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به . **الحجة الرابعة** قد يكون الانسان جازماً بصحة جميع مقدمات دليل معين ، ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات . ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب ، فجزمه بصحة تلك المقدمات الباطلة باطل . فظهر أن البديهة متهمه .

أقول : فسور أفهام بعض الناس عن التميز بين الحق والباطل ، واعتمادهم على ما يتفكده من آباءهم او اساتذتهم ، بموجب حسن ظنهم فيهم ، ليس بقادر في في الأوليات . و أيضاً التشكك في النظريات بسبب تعارض الدليلين ، او النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات . و صناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطيكا منه إنما يبين لارشاد العقلاء إلى طريق الحق و مجانبة ما يقتضى الضلال في العقائد و المباحث النظرية .

قال: الحجة الخامسة أنا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات، وذلك يقدح في البديهيات. أما الأمزجة فلأنَّ ضعيف المزاج يستقيم الايلام، وغلِيظ المزاج قاسي القلب قد يستحسنه. فربَّ إنسانٍ يستحسن شيئاً وغيره يستقبحه. وأما العادات فهو أنَّ الإنسان الذي مارس كلمات الفلاسفة والفها، من أوَّل عمره إلى آخره، ربما صار بحيث يقطع بصحة ما يقولونه، وفساد كلِّ ما يقول مخالفوهم. ومن مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس. وكذا القول في أدب الملل، فإنَّ المسلم المقلِّد يستقيم كلام اليهود في أوَّل الوهلة، واليهودي بالعكس، وما ذاك إلاَّ بسبب العادات. وإذنا ثبت أنَّ لاختلاف الأمزجة والعادات أثرًا في الجزم بما لا يجب الجزم به، فلعلَّ الجزم بهذه البديهيات لمزاج عامٍّ أو لا يلبَّ عامٍّ. وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق. لا يقال: إنَّ الإنسان يفرض نفسه خاليةً عن مقتضيات الأمزجة والعادات، فما يجرم العقل به في تلك الحالة كان حقًّا، لأنَّ الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل، لا المزاج والعادة. لأنَّا نقول: هبَّ أنا فرضنا خلوَّ النفس عن المزاج والعادة، لكن فرض الخلوَّ لا يوجبُ حصولَ الخلوِّ، فلعلَّنا إن فرضنا خلوَّ النفس عنهما لكنَّهما ماخلتا عنهما، وحينئذٍ يكون الجزم بسببهما، لا بسبب العقل. سلَّمنا أنَّ فرض الخلوَّ يوجبُ الخلوَّ، لكن لعلَّ في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية. مالا يرفه على التفصيل، وحينئذٍ لا يمكننا فرض خلوَّ النفس عنها، وذلك سبب التهمة. أقول: أما استحسانُ الأشياء واستقبحها فيجىء القول فيهما، وأما مقتضيات الطبائع والعادات والدِّيات فلا شكَّ في كونها مؤثرةً في اعتقادات العوامِّ، لكنَّها لا تعارض متانة الحقِّ الَّذي يمتدح به جميع العقلاء حتَّى البله والصبيان والمجانين. وقد حذَّر العلماء طالبي الحقِّ عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات، بمثل قول القائل: رؤساء الشياطين ثلاثة: شوائب الطبيعة، وسلاسل العادة، ونواميس الأمثلة. ولا شكَّ أنَّ البديهيات لا تنقدح بها.

قال : فهذا مجموع أدلة الطاعنين في البديهيات ، ثم قالوا لخصومهم : إما أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرناه أو لا تشتغلوا به . فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا ، لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأن الأقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب إلا بالجواب عن هذه الاشكالات ، ولا شك أن الجواب عنها لا يحصل إلا بدقيق النظر ، والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظرياً ، فكانت البديهيات مفتقرة إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات . هذا خلف . وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب . ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات . فقد توجه القدح في البديهيات على كلا التقديرين .

أقول : عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضى بقاء الشبهة القادحة في الأوليات ، فإنها مع جزم العقل غير مؤثرة في العقول السليمة ، بل إنما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يشتقون عليه من مبادئ الأبحاث ، ولكون الأوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبيّنات . لا يقال في جوابهم : إن شبهكم التي أو ردتموها ليست قضايا حسية ، فهي إما بديهيات وإما نظريات مستندة إلى بديهيات ، فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها ، لأنهم يقولون : نحن لم نقصد في إيراد هذه الشبهة إبطال البديهيات باليقين ، بل قصدنا إيقاع الشك فيها ، وكيف ما كان فمقصودنا حاصل .

قال : الفرقة الرابعة السوفسطائية الذين قدحوا في البديهيات والحسيات وقالوا : ظهر بالزام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى ، والعقل ، فلا بد فوقهما من حاكم آخر ، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال ، لأنه فرعهما ، فلو صححناهما به لزم الدور ، ولا نجد حاكماً آخر فاذن لا طريق إلا التوقف . لا يقال : هذا الكلام الذى ذكرته ، إن أفادك علماً بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضت وإلا فقد اعترفت بسقوطه . لأننا نقول : هذا

الكلام الذى ذكرتهأت يفيد القطع بالتبوت ، والذى ذكرتهأنا إنما يفيد التهمة .
والشك إنما يتولد من هذا المأخذ . فأنا شاك ، وشاك في أمتى شاك ، وهلم جراً .
واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم ، على ما قرره
في كلامهم . فالصواب أن تشاغل بالجواب عنها ، لأننا نعلم أن علمنا بأن «الواحد
نصف الاثنين» وأن «النار حارة» و « الشمس مضيئة » لا يزول بما ذكرره ، بل
الطريق أن يذبوا حتى يعترفوا بالحسيات وإذا اعترفوا بالحسيات اعترفوا
بالبدهييات ، أعنى الفرق بين وجود الألم وعدمه . وأما الأجوبة المفصلة عن هذه
الأسئلة فسيجيء في الأبواب المستقبلية إن شاء الله تعالى .

أقول : إن قوماً من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم حيلة ، ومذهب
و يشعّبون إلى ثلاث طوائف : اللا أدريّة ، وهم الذين قالوا : نحن شاكون ،
وشاكون في أنا شاكون ، وهلم جراً . والعناديّة ، وهم الذين يقولون : ما من قضية
بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند
الأهنام . والعنديّة ، وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم ،
وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا التقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ،
وليس في نفس الأمر شيء بحق .

وأما أهل التحقيق فقد قالوا : هذه لفظة من لغة اليونانيين ، فإن «سوقا»
بلفهم اسم للعلم والحكمة و«اسطا» اسم للمفلة ، فسوقطا معناه علم الفلظ .
كما كان «فيلا» اسم للحمب ، و«فيلسوف» معناه محب العلم . ثم عرّب هذان
اللفظان ، واشتقّ منهما السفسطة والفلسفة . قالوا : وليس ولا يمكن أن يكون
في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب ، بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه .
وكثير من الناس متحيرون ، لا مذهب لهم أسلاً ، وقد رتب مثل هذه الأسئلة
والإبرادات ذلك المتحيرون من طلبة العلم وأسندوها إلى السوفسطائية ، والله
أعلم بحقيقة الحال .

و الطريق الذي ذكره صاحب الكتاب ، أعنى التمهيد ، إنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ، حتى يتمكنوا من إرشادهم أو البحث معهم بناءً على ما اعترفوا به . فهذا ما عندي في هذه المباحث . والحق أن تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تنليل طلاب الحق ، والله ولي التوفيق .

قال :

المقدمة الثانية

فى

أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البديهية و المحسوسة اختلفوا فى أنه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوماً والجمهور من أهل العالم قالوا به ، و الكلام فيه و فى تعاريفه يستدعى مسائل :

مسألة

« النظر و الفكر »

النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات آخر ، فإن من صدق بأن « العالم متغير و كل متغير ممكن » لزمه التصديق بأن « العالم ممكن » . فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين ، المستلزمين للتصديق الثالث . ثم المستلزمان إن كانا يقينيين كان اللازم كذلك ، و إن كانا ظنيين أو أحدهما فاللازم كذلك . و منهم من جعل الفكر أمراً وراء هذه التصديقات المترتبة ؛ إما عديمياً ، و هو الذى يقال : الفكر تجريد العقل عن الغفلات ؛ او وجودياً ، و هو الذى يقال : الفكر هو تصديق العقل نحو المقول . و هذا كما أن الرؤية بالعين يتقدمها النظر إلى المرئى ، و هو قلب الصدقة نحوه التماساً لرؤيته بالبر . فكذلك الرؤية بالعقل يتقدمها تصديق العقل نحو المطلوب ، التماساً لرؤيته بالبصيرة . أقول : إنه حد النظر بما هو أخص منه ، لأن هذا الحد يختص بالاعتقال من المبادئ التصديقية إلى المطالب ، و قل ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً ، والأكثر

أن ينتقل من المطالب أولاً إلى مبادئها ، ثم من مبادئها إليها ، وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور . وأيضاً ترتيب تصورات يتوصل بها إلى تصور آخر لم يدخل فيه . وهذا القسم هو الذي أنكره صاحب الكتاب . و يتقدم ذلك تحليل تصورات إلى مبادئ يتألف منها الحد أعنى الانتقال من المحدود إلى الحد حتى يتأتى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود . و الحد الجامع للنظر أن يقال : النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد ، و الفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر .

قال :

مسألة

> الفكر المفيد للعلم موجود <

الفكر المفيد للعلم موجود ، والسُّمْنِيَّةُ أنكرده مطلقاً ؛ و جمع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات ، وأنكرده في الالهيات وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولي والأخلاق ، وأما الجزم فلا سبيل إليه . لنا أن كل واحد من مقدمتي المثال المذكور يقينى . وقد يجتمعان في الذهن اجتماعاً مستلزماً للنتيجة المذكورة ، فالنظر المفيد للعلم موجود .

احتج المنكرون للنظر مطلقاً بأمر أربعة : أولها : العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضرورياً ، إذ كثيراً ينكشف الأمر بخلافه ؛ ولا نظرياً ، وإلا لزم التسلسل ، وهو محال . وثانيها : أن المطلوب إن كان معلوماً فلا فائدة في طلبه ، وإلا فإنا وجده كيف يعرف أنه مطلوبه . وثالثها : أن الإنسان قد يكون مصراً على صحة دليل زماناً مديداً ، ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثانٍ ، وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ، ومع قيام الاحتمال لا يحصل التمعن . ورابعها : أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معاً في الذهن ، بدليل أننا نجد من أنفسنا أننا متي وجهتنا الذهن نحو استحضار معلوم نمدّر علينا في تلك الحال توجيهه نحو استحضار معلوم آخر ، فالحاضر في الذهن أبداً ليس إلا العلم

بمقدمة واحدة ، وذلك غير منتج بالاتفاق ، فالفكر لا يفيد العلم .
 واحتج المنكرون للنظر في الالهيات بوجهين : أحدهما أن إمكان طلب
 التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول ، والحقائق الالهية غير متصورة
 لنا ، لما سبق أن لا تصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا ، وإذ فقد
 التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا . وثانيهما أن أظهر الأشياء
 للالسان وأقربها منه هويته التي إليها يشير بقوله « أنا » .

ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم بواحد
 منها . فمنهم من قال : هي هذا الهيكل المحسوس ، ومنهم من قال : أجسام سارية
 فيه ، ومنهم من قال : جزء لا يتجزأ في القلب ، ومنهم من قال : المزاج ، ومنهم
 من قال : النفس الناطقة . وإذا كان علم الانسان بأظهر الأمور وأقربها منه كذلك ،
 فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه .

الجواب عن الأول : أنه نظري ، والتسلسل غير لازم ، لأن لزوم النتيجة
 عن المقدمات إما كان ضرورياً وكانتا ضرورتين إما ابتداء أو بواسطة ، شأنها كذلك
 وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري علم بالضرورة أن العاقل
 علم . وعن الثاني : أنه معلوم التصور مجهول التصديق ، والمطلوب هو التصديق .
 فإنا وجدته مبرز عن غيره بالتصور المعلوم . وعن الثالث : أنه معارض بأغلاط الحس .
 وعن الرابع : أننا قد نقول القضية الشرطية ، وهي مرتبة من جملتين ، والحكم بلزوم
 إحدى الجملتين للأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم ،
 وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن . وعن الخامس : هب أن تلك
 الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها ، لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة
 بينها وبين المحدثات ، وذلك كافٍ في إمكان التصديق . وعن السادس : أن ما ذكرتموه
 يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم ، لا على امتناعه .

أقول : حاصل الجواب ، عن أول شبه السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس

المفروض علم نظري ، حاصل من مقدمتين : إحداهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورتين، وهذه المقدمة ظاهرة البيان ، كما ذكر في المنطق . وثانيتهما أن كل لازم بالضرورة لضرورتين علم بالضرورة . فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة . وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين . ثم العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورهما فينقطع التسلسل . والجواب عن ثاني شبهه كما ذكر .

وأما الجواب عن ثالثها ، وهو المعارضة بطل الحس ، فالحاصل منه أن الحس يغلط مع أئكم معترفون بكون حكمه حقاً ، فغلط العقل أيضاً مثله ، فاما أن تترفوا بحقيقة أحكام العقل ، وإما أن تنكروا حقيقة أحكام الحس ، وهذا جواب جدلي . والجواب الحق أن وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باقي مع جزم العقل . وعن رابعها وخامسها كما ذكر .

وأما السادس فالقول بالجزء الذي لا يتجزى في القلب مذهب ابن الرواندي والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين . ومذهب محققهم أن تلك الهوية أجزاء تتعلق بها الحياة . والقول بالأجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة . والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء . والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجهود الحكماء . والجواب عنه ما ذكره .

مسألة

قال :

< لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى المعلم >

لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس إلى المعلم ، خلافاً للملاحدة . لنا أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن ، وكل ممكن فله مؤثر ، علمنا أن العالم له مؤثر ، سواء كان هناك معلم أم لا .

واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في إبطال قولهم على أمرين : أحدهما أن حصول العلم بالشيء لو اقتصر إلى المعلم لاقتصر المعلم فكونه معلماً إلى معلم آخر ،

ولزم التسلسل . والثاني أننا لا نعلم كون المعلم صادقاً إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار المعجزة على يده ، فلو توقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور .

وهذا الوجهان ضعيفان عندى . أما الأول فلاحتمال أن يكون عقل النبي والامام أكمل من عقول سائر الخلق ، فلا جرم كان عقله مستقلاً بادراك الحقائق ، وعقل غيره لم يكن مستقلاً فكان محتاجاً إلى التعليم .

وأما الثاني فلأن ذلك إنما يلزم على من يقول : العقل معزول مطلقاً ، وقول المعلم وحده مفيد للملم . أما من يقول : العقل لا بدء منه ، لكنّه غير كافٍ ، بل لا بدء معه من معلم آخر ، يرشدنا إلى الأدلة ، وبوقفنا على الجواب فى الشبهات لا يلزمه ذلك ، لأنه يقول : عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات . فلا بدء من إمام يعلمنا تلك الأدلة والأجوبة حتى أننا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جملة تلك الحقائق هو أنه يعلمنا ما يدل على إمامته ، وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل .

واحتجوا بأننا نرى الاختلاف مستمر بين أهل العالم ، ولو كفى العقل لما كان كذلك ، ولأننا نرى أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم ، بل لا بدء له من استاذ يهديه ، وذلك يدل على أن العقل غير كافٍ .

والجواب عن الأول أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يمرض له ما ذكرت . وعن الثاني أنه لا نزاع في التعبير ، لكن الامتناع ممنوع ، وإلا لزم التسلسل . ثم إننا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ، وببين أنه من أجهل الناس .

أقول : هم لا ينكرون استلزام مقدمات إثبات الصانع لنتائجها ، لكن يقولون هذا وحده لا يجزى ولا ينصل به النتيجة إلا إذا اتصل به تعلم ، أقول النبي ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » . وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد ، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ، ما كان يقبل قولهم ؛ وأمثال

هنا كثيرة، مثل « قل هو الله أحد » و « اعلم أنه لا إله إلا الله » فامر بهذا القول وهذا العلم، فان لم يقبلوا قوله كفر بهم، مع أنهم معترفون بوجود الصانع، كما حكى عنهم في قوله عز من قائل « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » وفي أمثاله. فلو كانت المقول كافية لقالت العرب: نحن ثبت الصانع بقولنا، ونعرف توحيد، ولا محتاج في ذلك إليك.

وقد اخنصر مقدمهم هذا في كلام موجز، وهو قوله: « العقل يكفى أم لا؟ فان كان يكفى فليس لأحد من الخلق حتى الأنبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم، ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم. والحق أن التعليم في المقولات ليس ضروري، مع أنه إغاة وهداية وحث على استعمال العقل، وفي المقولات ضروري. والأنبياء ما جاؤوا لتعليم الصنف الأول وحده، بل له وللصنف الثاني، فان العقل لا يتطرق إلى ما يبرشدون إليه.

وأما قوله: « إنا نطالبهم بتعيين ذلك الامام، وبيّن أنه من أجهل الناس، فغير لازم عليهم، لأنهم ما يدعون أن إمامهم يعلمهم علماً، إنما يدعون أن متابعتهم والاعتراف بإمامته إذا صار مضافاً إلى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة، وإلا فلا. وضعف هذه الدعوى وتعميها عن الحجة ظاهر غير محتاج فيها إلى إطناب.

قال:

مسألة

< الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب >

الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب، لأن النظر طلب، وطلب الحاصل محال. لا يقال: ربما علمنا الشيء. ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان. لأننا نقول: المطلوب هناك ليس المدلول، بل كون الثاني دليلاً عليه، وهو غير معلوم، وأن لا يكون جاهلاً جهلاً مركباً، لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالماً.

وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع فاني ، او للصارف ؛ فيه خلاف .

أقول : أما من قال : اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته ، كاجتماع التقيضين او الضدين ، احتج بأن النظر يجب أن يكون مقادراً للشك . والجهل المركب مقادراً للجزم ، واجتماعهما هو اجتماع التقيضين ، ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات . وقال بذلك أبو هاشم . ومن قال : عدم اجتماعهما لوجود الصارف ، كالأكل مع الامتلاء ، إنما قال بذلك ، لأنه يجوز وجود النظر مع عدم الشك . وإليه ذهب القاضي ، وهو مذهب الحكماء ، قالوا : إن كثير أمن الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك إلى أنهابهم . وذهب أبو إسحاق الاسفرائيني إلى أن الناظر يمتنع أن يكون شاكاً .

مسألة

قال :

< وجوب النظر >

المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر ، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، على ما سيأتي بيانه في اصول الفقه ، إن شاء الله .

الاضرام عليه : لا نسلم أنه يمكن إيجاب العلم ، لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين ، والتصور غير مكتسب على ماهر . ثم إذا حصل ، فإن كان التصديق من لوازمهما ، كما في الأوليات ، لم يكن التصديق مكتسباً أيضاً . وإن لم يكن ضرورياً افتقر فيه إلى توسط مقدمة أخرى ، والحال فيها كما في الأول ولا يتسلل إلى غير النهاية ، بل ينتهي إلى الأوليات ، وهي غير مكتسبة ، لا تصور طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق بآيات أحدهما للآخر أو سلبه عنه ثم إن لزوم ما يلزم عنهما ضروري . وكذا القول في اللازم الثالث والربيع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة ، فكان الأمر بها أمراً بما لا يطلق وأنه غير جائز ،

ولو صحَّ بطل أصل الدليل .

أقول : قد مرَّ الكلام على قوله : « التصوّر غير مكتسب » ولادجه لاعادته .
 أمّا التصديقات فإن كانت أوليّة فالجمع بين تصوّري طرفيها مكتسب وهو الحصول
 في قوله : « إذا حصل » ، وما يحصل بتوسيط اكتساب فتحصيله مكتسب وإن كان
 بعدا للحصول ضرورياً . وإن كانت نظرية فالجمع بين مقدّماتها مكتسب . والتوسيط
 في قوله : « افتر فيه إلى توسيط مقدّمة أخرى » عبارة عن الاكتساب . فاذن ظهر
 أن من العلوم ما هو مكتسب إمّا لذاتها أو من جهة استحضارها . والقول بأن الأمر
 بما لا يطاق غير جائز مغالطٌ للذهب أهل السنّة . وقوله : « لو صحَّ ذلك بطل أصل
 الدليل » أي لو صحَّ جواز تكليف ما لا يطاق أمكن أن يكون وجوب المعرفة من هذا
 القبيل فلا يمكن تحصيلها . على أن القول بتكليف ما لا يطاق مبنيٌّ على القول
 بأن « لا مؤثّر إلا الله » . وهو كلام يتعلّق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال
 به ههنا .

قال : سلّمنا إمكان الأمر بالملم ، لكن لا نسلم إمكان الأمر بمعرفة الله ، لأن
 معرفة الإيجاب تتوقّف على الموجب ، فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الإيجاب ،
 فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمحال .

أقول : أمّا الممتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الأمر ، بل من جهة
 العقل ، فلا يرده عليهم هذا الاشكال . وأمّا أهل السنّة فيقولون : استماع الأمر بالوجوب
 وإمكانه بوجوبه في المستمع التفحص منه ، وإذا تفحص حصل له العلم السميّ بالوجوب
 وهذا هو المراد من قولهم « وجوب المعرفة سمي » . وإمكان معرفة الإيجاب لا
 يتوقّف على معرفة الموجب ، ويكفي مع الاستماع في تحقيق الإيجاب ، ولا يلزم منه
 تكليفه بالمحال .

قال : سلّمناه ولكن لا نسلم ورود الأمر به ، بل الأمر اتّماجاه بالاعتقاد المطابق
 تقليداً كان أو علماً ، لأنّه لا يوجب ما كلف أحداً بهذه الأدلة .

أقول : أما المعتزلة فلا يحتاجون إلى ورود الأمر ، وأما أهل السنة فيقولون ورود الأمر و التكليف به ، كما في قوله تعالى : « قل انظروا » و في أمثاله ، تظاهر متفق عليه ، إنما الخلاف في أن تحقيق الأدلة فرض على الكفاية ، او على الأعيان . قال : سلمنا أن التقليد غير كاف ، لكن لم قلت : إن الظن الغالب غير كاف . و الاعتماد على قوله تعالى « فاعلم » ضعيف ، لأن الظن الغالب قد يسمى علماً ، و لأن الخطاب خاص ، و لأن الدلالة اللفظية غير يقينية ، على ما سيأتي ، إن شاء الله . فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها .

أقول : الظن ممكن الزوال ، و في زواله خطر عظيم ، وقد ورد النص الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر ، فتعين الأمر بتحصيل اليقين قطعاً . وأيضاً الوجوب الشرعي يثبت بالأدلة الظنية ، و هذه الأدلة توقع الظن بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني .

قال : سلمناه ، لكن ما الدليل على أنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر . ثم إننا على سبيل التبرع نذكر طرقات أخر ، وهي قول الامام المصوم ، او الالهام ، او تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف . و لأننا لو قلنا : إنه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم إننا فانظر الدهري و انقطع في الحال و جب أن لا يبقى على الدين ، لأن الشك في مقدمة واحدة من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول ، و ذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة ، بسبب كل ما يهجم في خاطره من الأسئلة .

أقول : الغائلون بأن المعرفة تحصل من قوم الامام لا ينكرون النظر ، بل يشبهون النظر بنظر العين ، و قول الامام بالضوء الخارجي ؛ و يقولون : كما لا يتم الابصار إلا بهما فلا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما . و لفظة التعليم دالة على مجموعهما . و أما الالهام فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبه أنه من الله او من غيره إلا بعد النظر و إن لم يقدر على العبادة عنه . و أما تصفية الباطن فإن أهل التصوف

مجمعون على أنها لا تفيد، إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، سواء حصلت من يقين أو تقليد؛ وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات، فذلك إنما يمكن لغير المتيقن، كالمقلدين ومن يجري مجراهم، وذلك أن اليقين لا يمكن أن يزول.

قال: سلمناه، لكن لم قلتم إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فإن قلت: لو لم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق. قلت: فلم قلت: إنه غير جائز، بل التكليف بأسرها كذلك، لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب، وما علم عدمه امتنع. أقول: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به و كان مقدوراً للمكلف كان واجباً عليه، فإن الذي كلفه الأيمان به كلفه كيف ما كان، وهو قادر عليه، من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل إلا به، فهو مكلف بالتقديم أولاً، ثم بذلك الفعل ثانياً. وأما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لا حق بالواقع، بعد فرض وقوعه، وليس بوجوب يوجب الوقوع، فإن العلم بالشيء لا يكون علّة له من حيث هو علم به، وإلا فعلنا بطول الشمس غداً يكون علّة لطلوعها غداً. وذلك محال، فإن المعلوم الواحد لا يكون له إلا علّة واحدة. ولو كان العلم السابق منافية للاختيار لكان الله تعالى غير مختار في أفعاله المحدثّة، وهو باطل بالاتفاق.

قال: سلمناه، لكن تكليف ما لا يطاق إنما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتاً على الإطلاق، وهو ممنوع. فلم لا يجوز أن تكون سيفة الأمر وإن كانت مطلقة في اللفظ، لكن في المعنى تكون مقيدة. كما في قوله تعالى: «وآتوا الزكوة». والجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكناً، لكن الأولى التعميل على ظواهر النصوص، لقوله تعالى: «قل انظروا».

أقول: الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص، بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه، وإلا فلا يكون شيء بواجب شرعي أصلاً. وأما التعميل على ظاهر النص مع التشكك بمثل هذه الأسئلة فكل امتنع.

قال :

مسألة

> وجوب النظر سمعى <

وجوب النظر سمعى ، خلافاً للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية .
لنا قوله تعالى : « و ما كنّا معذّبين حتى يبعث رسولا » . ولأنّ فائدة الوجوب
الثواب والعقاب ، ولا يقبح من الله تعالى شيء في أفضاله . فلا يمكن القطع بالثواب
و العقاب من جهة العقل ، فلا يمكن القطع بالوجوب .
احتجوا بأنّه لو لم يثبت الوجوب إلّا بالسمع الذي لا يعلم صحته إلّا
بالنظر ، فلم يخاطب أن يقول : لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقا . وذلك
يُفنى إلى إضمار الألباء .

و الجواب : هذا لازم عليكم أيضا ، لأنّ وجوب النظر وإن كان عندكم
عقليا ، لكنّه غير معلوم بضرورة العقل ، لأنّ العلم بوجوب النظر يتوقف عند
المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأنّ النظر طريق إليها ، ولا طريق
إليها سواه ، وأنّ ما لا يتم الواجب إلّا به ، فهو واجب . فكل واحد من هذه
المقدّمات نظري ، والموقوف على النظرى نظري ، فكان العلم بوجوب النظر
عندهم نظريا . وللمخاطب أن يقول : لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر . ثمّ
الجواب أنّ الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب ، و إلّا لزم الدور ، بل يكفي
فيه إمكان العلم بالوجوب . و الامكان حاصل في الجملة .

أقول : حكى عن الثقال الشاشي من أصحاب مذهب الشافعي ، وعن بعض
الفقهاء الحنفية ، مع كونهم من أهل السنة : أنّهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا ،
والقول بأنّ المعرفة واجبة هو احدى مقدّمتي المسألة المتقدمة . وقوله : « فائدة
الوجوب الثواب والعقاب » فيه نظر ، لأنّ أهل السنة لا يوجبون الثواب على
الطاعة و المعتزلة يقولون بالوجوب على من لا يتصور فيه الثواب والعقاب . وأيضاً
إنّهم وإن قالوا بوجوب الثواب للمكلفين مطلقا عقلا لكنهم مترفون بأن تفصيل

التواب على الطاعة سمي^٤. و الوجوب العقلي^٥ ثبت باستحقاق تاركه الذم عقلاً .
فهذا الاستدلال ساقط^٦.

وأما قوله في معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم ، لأن وجوب النظر عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب ، بل قالوا : دفع الضرر المظنون الذي لمكه يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية ، وذلك لا يمكن إلا بمعرفة ، وذلك لا يزول بترك النظر ، بل انما يزول بالنظر . وأما الوجوب السمي^٧ فلو كفى فيه إمكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين مالا يعلمونه أصلاً ، لأن إمكان العلم بواجبات ، غير الذي يعلمونه حاصل . والصواب أن يقال : إمكان العلم بصدق الأوامر السمعية يقتضى وجوب النظر فيها .

مسألة

قال :

< أول الواجبات المعرفة أو النظر أو القصد >

اختلفوا في أول الواجبات : منهم من قال : هو المعرفة ، ومنهم من قال : هو النظر المفيد للمعرفة ، ومنهم من قال : هو القصد إلى ذلك النظر . وهو خلاف لفظي ، لأنه إن كان المراد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة^٨ ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدوراً ؛ وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك أنه القصد .

أقول : حكى عن أبي الحسن الأشعري : أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى . وأما القول بأن أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة ، وقيل : إليه ذهب أبو إسحاق الأسفرائيني . وذهب إمام الحرمين إلى أن أول الواجبات هو القصد إلى النظر . وذهب أبو هاشم إلى أن أول الواجبات هو الشك . وهذا ليس بصحيح ، لأن الشك لا يكون مقدوراً ، وإن كان مقدوراً فلا يكون مراداً للماقل . و سائر الاختلافات تتعلق باختلاف الاعتبارات ، كما بينه .

قال :

مأنة

< هل حصول العلم بالعادة او بالتولد ؟ >

حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري ، و بالتولد عند المعتزلة . و الأصح الوجوب لا على سبيل التولد ؛ أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير و كل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن . و العلم بهذا الامتناع ضروري . أما إبطال التولد فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى ، فيمتنع وقوعه بغير قدرته . و القياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالتزام ، لأنهم إنما لم يقولوا به في التذكر لملة لا توجد في النظر . فان صححت تلك الملة ظهر الفرق ، و إلا منعوا الحكم في الأصل .

أقول : الأشعري يقول : « لا مؤثر إلا الله » ، و العلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثر ، فإذن هو فعل الله تعالى . و ليس على الله شيء واجباً فوقه غير واجب ، و هو أكثرى فهو عادي ، كطلوع الشمس كل يوم ؛ وذلك أن أفعال الله المتكررة ، يقال : إنه فعلها بإجراء العادة ، و كل ما لا يتكرر أو يتكرر قليلاً ، فهو خارق للعادة ، أو نادر . و أما المعتزلة ، فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى ، قالوا بأن كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شيء آخر ، كالاتتماد من الحيوان ، يقولون إنه حصل منه بالمباشرة ؛ و كل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر ، كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الأعتتماد ، يقولون : إنه حصل منه بالتولد . و هي هنا قال الأشعري : إن الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة ، و ليس بمتنع أن لا يخلقه بعده . و قال المعتزلي : إنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التولد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة . و صاحب الكتاب وافق الأشعري في كونه من فعل الله ، و وافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر ، و خالف الأشعري في قوله : « ليس بمتنع أن لا يخلقه »

وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر؛ واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره وله أن يدعى ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات. وللأشعري أن يمنع قوله فمع حضور هذين الملمين في الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بغوارق العادات، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات، وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء. قيل: «وإنما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين، فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب، لا يكون النظر علّة أو مولداً».

ثم إن الأشعريّة ردّوا قول المعتزلة باستعمال القياس، فإنّ القديما من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الأصول، أعني الذي يستعمل في الفقه، وهو إلحاق فرع بأصل في حكمه بسبب جامع لهما، يدعون أنّه هو السبب للحكم في الأصل، وهو موجود في الفرع، فيجب أن يكون مسببه، وهو الحكم، موجوداً أيضاً في الفرع. وطلاب اليقين لا يمتدّون عليه، بل يقولون: هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين، بل يوقع غلباً فقط. وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربّما يفرّقون بين الأصل والفرع، بما يمنع كون الجامع مقتضياً للحكم في الفرع، وإن كان مقتضياً له في الأصل.

فقال المصنّف: قياس الأشعريّ النظر في قوله: «إنّ النظر لا يولد العلم» على التذكّر، فإنّ المعتزلي يوافقه في أنّ التذكّر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكّر، لا يفيد اليقين لكونه قياساً غير مفيد لليقين، ولا إلزام على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقليّة، لأنّ المعتزلة لم يقولوا بالتولّد في التذكّر، إلّا لمّة توجد في التذكّر ولا توجد في النظر. وتلك المّة أنّ التذكّر ربّما يحصل من غير قصد المتذكّر، والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر. فإنّ صحّت تلك المّة ظهر الفرق، فسقط الاستدلال بهذا القياس. وإلّا منعوا الحكم في التذكّر أيضاً، وهو أن يقولوا بتولّد التذكّر، كما قالوا في النظر بمينه. وإنّما أمكن ذلك لهم، لأنّ

أبا هاشم من المعتزلة قال بأنّ التذكر السّائع للذهن من غير قصد لا يولد العلم السّابع له ؛ لأنّ ذلك إنّما يكون من فعل الله والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو تؤكد ، لأنّ ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

قال : مسألة

> هل النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه أو يستلزمه <

النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منّا ومن المعتزلة ، وقيل : إنه قد يستلزمه . وهو الحقّ عندي ، لأنّ كلّ من اعتقد : أنّ العالم قديم وكلّ قديم مستغن عن المؤثّر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيّ عن المؤثّر ، وهو جهلٌ . احتجوا بأنّ النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل يفيد الجهل . جوابه أنّه معارضٌ بأنّ النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحقّ يفيد العلم . فإن جئنا هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدّمات ، فهو جوابنا عمّا قالوه .

أقول : أمّا عند الأشعرى فالنظر الفاسد لا يولد ، لأنّه لا يقول بالتوليد من المقدّمات . وأمّا عند المعتزلة فهو لا يولد ، وإلاّ لكان الجاهل معذوراً . وأمّا الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا . والمصنّف يقول باستلزامه الجهل ، وكلامه ظاهر .

قال : مسألة

> الفكر الصحيح والفكر الفاسد <

قد عرفت أنّ الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات أخرى . ثمّ التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقةً لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح ، وإلاّ فهو الفكر الفاسد .

أقول : الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كلّ واحد من تصديقاته لما في نفس الأمر ويكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي . والشرط الأخير داخل في تعيين

التصديقات بالاستلزام ، والفكر الفاسد يكون فاسداً بفوات الشرطين أو أحدهما .
و يفهم من قوله ذلك أن لا يكون التصديقات المطابقة غير المستلزمة داخلية في
الفكر الفاسد .

قال :

مسألة

> حضور المقدمتين يكفي لحصول النتيجة <

ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة ،
فإن الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بفلة ، وأن كل بفلة عاقر . ومع هذين
العلمين ربما رأى بفلة منتفخة البطن ، فيظن أنها حامل ، بل لا بد مع حضور
المقدمتين من التفتلن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية .

وهذا ضعيف ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الاخرى : أما أن يكون
معلوماً مغايراً لثبنتك المقدمة متين وأما أن لا يكون . فإن كان مغايراً كان ذلك مقدمة
اخرى لا بد منها في الاتاج ، ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الأولين كالكلام
في كيفية التيام الأولين ، وبغض ذلك الى اعتبار مالا نهاية له من المقدمات ؛ وإن
لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمة متين استحال أن يكون شرطاً في الاتاج ، لأن
الشرط مغاير للمشروط ، وهيئها لا مغايرة ، فلا يكون شرطاً . وأما حديث البفلة
فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط ، إما الصغرى
او الكبرى . أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة .

أقول : رده على ابن سينا أضعف من الذي ادعى ضعفه ، لأن الاندراج إن
كان مغايراً للمقدمة متين لا يجب أن يكون مقدمة ماثلة ، لأن المقدمة قضية جملة
جزء قياس ، والاندراج ليس بقضية ، إنما هو جزء صوري يحصل للمقدمة متين بعد
التأليف ، والجزء الصوري لا يكون مقدمة . والاندراج هو العلم بكون الأصغر
بعض الجزئيات من الأوسط التي وقع الحكم بالأكبر على جميعها ، وهذا غير المقدمة متين
ومعلوم أن المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم .

وقوله : « فان لم يكن معلوماً مغايراً للمقدمات استحال أن يكون شرطاً في الانتاج » ، إنما يصح إن جعل استلزام المقدمات للنتيجة نفس المقدمات. أما إن جعله مغايراً لهما، مغايرة الصورة للمادة أو العارض للمعروض ، وجب أن يكون شرطاً في الانتاج مع كونه مغايراً لهما .

مسألة

قال :

< هل العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أم لا >

اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول والحق أن ههنا أموراً ثلاثة : العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم ، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول. أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له . وأما العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول فهو أيضاً مغاير للعلم بذات الدليل وذات المدلول ، لأنه علمٌ باضافة أمر إلى أمر والاضافة بين الشئين مغايرة لهما . فالعلم بهما مغاير للعلم بهما . ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ، لأن العلم باضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمضافين . والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول متوقف على العلم بوجود المدلول . فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدليل دليلاً عليه لزم الدور ، وهو محال .

أقول : يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول ، فيبين أن العلم باضافة أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكتفيه . ثم إنه أراد أن يبين أن الأمر الإضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول ، واحتج بأنه متوقف على العلم بوجود المدلول فلا يكون مستفاداً منه .

وهذا البيان غير موافق للدعوى ، ولا يقتضى الدور ، إذ من الجائز أن يكون ذات المدلول تفيد وجود هذه الاضافة ، وهذه الاضافة يستحيل أن تفيدها . لكن تصور هذه الاضافة يستلزم تصور علتها لاشتماله عليه ، كما أن تصور المعلول مع كونه

مستفاداً من العلة مستلزم تصوّرها. فإن أرادني تخصيصه بالاستلزام ، فليس في البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أنّ هذه المسألة إنّما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى ، فيقولون : لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايراً لهما ، فإنّ المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواء ، والمغاير لوجود ما سواء هو وجوده فقط . والجواب عنه أنّ العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج ، كما سيبيحني في تحقيق التضايف .

قال :

المقدمة الثالثة

فى الدليل وأقسامه وهى أربع مسائل مسألة

> الدليل و الامارة اما عقلى او سمعى او مركب <

الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول . والامارة هي التى يلزم من العلم بها ظن بوجود المدلول ، وكل واحد منهما اما أن يكون عقلياً محضاً او سمعياً محضاً ، او مركباً منهما . أما العقلي فلا بد أن يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف . فان لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمفروض على الشرط ، كالاستدلال بالعلم على الحياة . وان حصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعين ، وبالمعلول المعين على العلة المطلقة والمعيّنة ان ثبت التساوى ، بدليل منفصل او بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الأولين او بأحد المتلازمين على الآخر كالتعاضدين . أما السمعى المحض فمحال ، لأن خبر الغير مالم يعرف صدقه لم يفيد . وأما المركب فظاهر .

أقول : السواب أن يقال : الدليل هو الذى يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ، فان من المدلول ما لا وجود له ، ويستدل عليه . كتنفي العلم الذى يستدل عليه بنفي الحياة . وكذلك الدليل . والامارة هي التى يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول .

وأما قوله : « فاللزوم حاصل لامحالة من هذا الطرف ، وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا » فلا شك في أن اللزوم إذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين . ثم قوله بعد ذلك « أو بأحد المتلازمين على الآخر » هو عين ما قاله أولاً ، لا قسميه . والاختلاف بينهما ليس إلا بالأمثلة . والتلازم بين المضافين في الحقيقة ليس مفاراً لما ذكر في العلة والمعلول ، لأن ذات كل واحد من المضافين علة للإضافة المتعلقة بالآخر ، فهو نوع من دلالة العلة على المعلول إلا أنه واقع مرتين في الجانبين . والباقي ظاهر .

قال :

مسألة

> الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا بأمور عشرة <

الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند ثبوت أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، وإعراجها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لاقتضاره إليه . وإذا كان المنتج ظنيّاً فما ظنك بالنتيجة .

أقول : كثير من الفقهاء يقولون : الدليل اللفظي يفيد العلم . وذهب المصنف إلى أنه لا يفيد ، وعدّ هذه الأمور . ويزاد في بعض النسخ : « وعدم النسخ » . ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الألفاظ ، وتصريفها ، وإعراجها ، والاشتراك ، والنسخ ، والتقديم والتأخير ، وبسبب المعارض العقلي . فإن وقع شك بسبب المجاز ، أو التخصيص ، أو الإضمار فممكن .

قال :

مسألة

> النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول عليه السلام <

النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول ﷺ . فكل ما يتوقف العلم

يصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل ، وإلا لزم الدور . وأما الذي لا يكون كذلك ، فكل ما كان جزءاً بوقوع ما لا يجب عقلاً وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا . [وهو] إما العام كالعادات ، أو الخاص كالكتاب والسنة ، والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالمقل والنقل معاً .

أقول : الذي يستند إلى صدق الرسول فقط ، فكلاً شيئاً الذي نقلت عنه ﷺ بالتواتر ، فإن النقل عنه يسير ضرورياً ، كأمره بخمس صلوات تشمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة ، وأمثال ذلك لا طريق إليها إلا النقل . وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفاً عليه فهو كآيات الصانع العالم القادر المختار المتكلم ، والخارج عن القسمين كتوحيد الآله ، وعصمة الأنبياء . والنقل العام كالعادات ، مثل ما ينقل بالتواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ، ولمن لا يصدقه . والخاص لمن يصدقه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة .

مسألة

قال :

< الاستدلال إما قياس أو استقراء أو تمثيل >

إذا استدللنا بشيء على شيء ، فإما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أو لا يكون . والأول على قسمين ، لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص ، وهو القياس في عرف المنطقيين ، أو بالعكس ، وهو الاستقراء . وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما ، فيستدل بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على أن المناط هو المشترك . ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى ، وهو القياس في عرف الفقهاء ، وهو في الحقيقة متركب من القسمين الأولين .

ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام :

أحدها أن تحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقاً للزوم . ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ،

ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحاً للعموم .

وثانيها التقسيم المنحصر إلى قسمين ، فاته يلزم من رفع أيتهما كان ثبوت الآخر ، ومن ثبوت أيتهما كان ارتفاع الآخر .

وثالثها إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء ، ثم رأينا الباء ثابتاً لكل الجيم أو لبعضه ، حكمنا بثبوت الألف أو انتفائه لكل الجيم أو لبعضه .

ورابعها إذا حكمنا بأن الألف ثابت للباء ومسلوب عن الجيم ، فإن كان وقت السلب والإيجاب واحداً كفى ذلك في مباينة الطرفين . فأمّا إذا لم يمتثل الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام في أحد الطرفين ، لأن دوام إحد النقيضين يوجب كذب الآخر كيف ما كان .

وخامسها إذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه ، أمّا في الخارج ، فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل . فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي . وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقية .

أقول : يريد إيراد جميع الحجج مفصلة بقول موجز ، وهو في غاية العسّن والبلاغة ، وذلك أنه قسم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام ، قياس المنطقيين ، والاستقراء ، وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل ، وآخر القول في القسم الأول . أمّا الاستقراء فهو الحكم على كلي بما ثبت لجزئياته ، فإن كانت الجزئيات محصورة سُمي بالاستقراء التام والقياس المقسم . كقولنا : « العدد إما زوج وإما فرد » ، وكل زوج يمدّ بالواحد ، وكل فرد يمدّ بالواحد ، فكل عند يمدّ بالواحد ، وهذا يقيني . فإن لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيّاً ، لاحتمال أن يكون جزئي آخر غير مذكور بخلاف ما ذكر . والمثال المشهور فيه الحكم بأن « كل حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ » ، لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك . وذلك الحكم غير يقيني ، ربما يقع فيه تخلف في

جزئي غير هذه الجزئيات ، كالتمساح ، فإنه يحرك الفك الأعلى عند المضغ .
 وأما قياس الفقهاء فظنتي أيضاً ، لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين
 لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر المشترك . ولو ثبت أن المشترك علة لذلك
 الثبوت فمن الجائز أن يكون عليته خاصة بتلك الصورة ، أعني يكون خصوصية
 الصورة شرطاً في عليتها . أما إن ثبت أن عليته للحكم عام حيث كان ، وجع هذا
 القسم إلى القسم الأول ، أعني الاستدلال بالكلية على جزئياته ، وصار ذكر الصورة
 يكون الحكم فيها ثابتاً ، حشواً لا تأثير له أصلاً .

و أما بخصم هذا بالفقهاء ، لأنهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعمله
 جميعهم أيضاً . أما قوله « هو بالحقيقة مركب من الأولين » ، فلا أنه يستدل فيه
 بجزئي على كلي ، كما في الاستقراء ، إلا أن الاستقراء لا يقتضي على جزئي واحد .
 ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر ، وذلك أيضاً ليس بيقينياً ، فهو
 مركب مما يشبه الأولين وليس بهما .

ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائي ، وهو الذي يكون إما النتيجة
 أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل . وإلى اقترائي ، وهو الذي لا يكون كذلك .

والاستثنائي ينقسم إلى متصل ومنفصل . وفي المتصلة يحتمل أن يكون
 التالي وهو اللازم أعم من المقدم الذي هو الملزوم ، كوجود العلم ، ووجود الحياة
 فيستدل من عين الملزوم ومن عدم اللازم ، ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم
 الملزوم . وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة . وفي المنفصلة
 يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر ، وبالعكس ، فينتج أربع نتائج .

وأما الاقترائي فلا بد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص
 بكل واحدة منهما ليتناسب . وإذا اتفق المشترك ثبت الحكم المطلوب بين الباقيين وهو
 النتيجة . وينقسم إلى أربعة أقسام : لأن المشترك إما أن يكون محكوماً به في أحدهما
 محكوماً عليه في الأخرى ؛ وإما محكوماً به فيهما ، وإما محكوماً عليهما فيهما . والأول

ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به في المقدمة ألتى يكون الباقي من جزئها محكوماً عليه في النتيجة ويسمى شكلاً أولاً. وإلى ما يكون بعكس ذلك ويسمى شكلاً رابعاً ، ولا يورد في أكثر الكتب ليمده عن الطبع . و إنما إنا كان المشترك محكوماً به فيهما فيسمى شكلاً ثانياً . و إنما كان محكوماً عليه فيهما فيسمى شكلاً ثالثاً .

و العمدة هو الأول ، و ينتج منه أربعة ضروب ، لأن المقدمة ألتى تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية ، والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة . و النتائج أربع موجبة كلية ، و سالبة كلية و موجبة جزئية و سالبة جزئية . وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز . والثاني أوردته على سبيل الاختصار ، و المنتج منه أربعة ضروب أيضاً ، و لابد من أن يتألف من موجبة و سالبة . و المقدمة ألتى تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية . ولا ينتج إلا سالبة متبانية الباقيين بعد القاء المشترك . و يشترط فيه أن يكون وقت التباين واحداً أو يكون احد المتباينين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي التقبض . و النتائج تكون إما سالبة كلية ، و إما سالبة جزئية .

و الثالث أيضاً أوردته على سبيل الاختصار ، و يجب فيه أن تكون المقدمة ألتى تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة و إحداها كلية . و المنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة و إما سالبة . و عبّر عن الجزئية بقوله : « يلغى المحكوم به و المحكوم عليه في محل واحد » و في خارج ذلك المحل « فربما لا يلتقيان . و أما الشكل الرابع فلم يذكره ، لما مر . و تفاصيل ذلك يستدعي كلاماً طويلاً .

قال :

الركن الثاني

في

تقسيم المعلومات

المعلوم إما أن يكون موجوداً او معدوماً

فهيهنا ثلاث مسائل

المسألة الاولى

في أحكام الوجود

الأول : تصوّر الوجود والعدم بديهيّ ، لأنّ ذلك التصديق متوقف على هذين التصوّرين ، وما يتوقف عليه البديهيّ أولى أن يكون كذلك ؛ ولأنّ العلم بالوجود جزء من علميّ يأتي موجود . وإنا كان العلم بالمرتب بديهيّاً كان العلم بمفرداته كذلك .

أقول : هذا لازم على مذهبه ، وهو أنّ التصديق عبارة عن مجموع التصوّرات مع الحكم ، وغير لازم على مذهب من يقول : التصديق هو الحكم وحده . لكنّ الحقّ ههنا هو الذي ذكره ، وما اعترض به عليه فيما مرّ ظاهر الفساد .

قال : الثاني : ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منّا إلى أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات . والأقرب أنّه ليس كذلك ، لنا أنّه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهيّة فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود ، ولكن تجويز ذلك يفضي إلى الشكّ في وجود الأجسام .

أقول : لو كان الوجود عرضاً ومحلّه ليس بموجود ، لكان تجويز ذلك يفضي إلى الشكّ في وجود الأجسام ؛ لكن ليس كذلك ، فإنّ محلّ الوجود أمر معقول ، لامع اعتبار الوجود ، ولا مع اعتبار اللاوجود ، ولا مع لا اعتبار أحدهما . ثمّ إذا أخذنا ذلك الأمر مع الوجود لابدّ وأن يكون بينهما مغايرة . ولا يلزم من ذلك كون أحدهما حالاً والآخر محلاً . وإن كان المصنّف يريد أن يقيس الأعراض والأجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالاً ومحلّاً مخصوصين ، فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة ، وذلك بأن يقول : لو كان الوجود على تقدير كونه حالاً قائماً بما ليس بموجود ، أي بما ليس بذلك الحال ، لكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض في مفهومه ، لا بما لا يكون موجوداً .

قال: احتجوا: بأن المقابل للنفي واحد وإلا بطل الحصر العقلي فيجب أن يكون الانيات الذي هو مقابل النفي واحداً؛ ولا فقه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين؛ ولا فقه إذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرأ أو عرضأ، وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما. الجواب: عن الأول أن مقابل ارتفاع كل ماهية تحقيق تلك الماهية، ولا واسطة بين هذين القسمين. وهذا لا يدل على ثبوت أمر عام. وعن الثاني أن مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية، والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجباً أو لا يكون. وعن الثالث أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل.

أقول: قوله في الجواب الأول: «أن ارتفاع كل ماهية يقابل تحقيقها» ليس جواباً عن الأول، فإن ذلك لا ينافي الأول. يائنه: أن ارتفاع «أ» يقابل تحقق «أ»، وارتفاع «ب» يقابل تحقق «ب». فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ومقابله تحقق أمر مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما. ونحن لا نمنى باشتراك الوجود إلا ذلك التحقيق المطلق، لا هذا التحقيق ولا ذاك التحقيق.

وقوله في الجواب الثاني ليس جواباً عن قوله: «الموجود ينقسم إلى واجب وممكن»، فإن الذي فسر به مورد تلك القصة في قوله: «وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة إما أن يكون واجباً أو لا يكون»، هو الوجود، فإن البقاء هو استمرار الوجود، فكأنه يقول: استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا، ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القصة.

وقوله في الجواب الثالث أيضاً ليس بجواب عن الحجة الثالثة، فإنه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر المادي عن الوجود واللاوجود حتى إذا تغير في التصور وتبدل أحدهما بالآخر، بقي ذلك الوجود المشترك. ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر.

المسألة الثانية

قال:

فى المعدوم

المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ، ولا نزاع فى أنه نفي محض ، وإما أن يكون ممكن الثبوت . وهو عندنا وعند أمي التهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض ، خلافاً للباقيين من المعتزلة ، ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سواداً ، ثم زعموا أنه يجوز خلوه تلك الماهية عن صفة الوجود .

أقول : اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ، ويلزمه من ذلك [الاشتراك] مقابلة بين الواجب والممكن . وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى ، ويقولون : كل موجود ثابت ، ولا يتمكس . ويشتون واسطة بين الموجود والمعدوم ، ولا يجوزون بين الثابت والمنفى واسطة ، ولا يقولون للممتنع معدوم ، بل يقولون : إنه منفي . ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة : شيء ثابت ، وللصفات التي لا تعقل إلا مع الذوات : حال لا موجود ولا معدوم ، بل هي وسائط بينهما . والبصريون من مشايخهم ، كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهم ، يقولون بأن الذوات في الدم جواهر وأعراض ، وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون بأنها أشياء ، والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً .

قال : لنا أن وجود السواد عين كونه سواداً ، على ما مر ، فيمتنع أن يكون

سواءاً عند عدم الوجود؛ ولأنّ الذات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للافتقار المحض ومتباينة بخصوصياتها النوعية، وما به الاشتراك غير مابه الامتياز. وثبوت تلك الذات زائد على ماهياتها المخصوصة، فهي حال ما فرضناها معرفة عن صفة الثبوت موصوفة بها، هذا خلف.

أقول: أما الحجة الأولى فقد مرّ الكلام فيها. وأما الثانية بالزام اشتراك الثبوت حالة عدم فهم معترفون به. وقوله: «فهي حال ما فرضناها معرفة عن صفة الثبوت...»، جوابه أننا فرضناها معرفة عن الوجود، لا عن الثبوت، ولا يقولون لما به الامتياز ثابتاً، بل إن كان ولا بدّ فهي أحوال.

قال: ولأنّ عدداً للذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهياً، والنقص لا يقول به.

أقول: إنهم يقولون: الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات، لا في المعدومات.

قال: ولأنّ الذات أزليّة فلا تكون مفدومة، والوجود حال [عندهم] فلا يكون مفدوراً عندهم. وإنا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنيّة عن الفاعل.

أقول: هم يقولون: جعل الذات موصوفة بالوجود أمر زائد عليهما، كالتركيب الذي هو زائد على الأجزاء، وهو بالفاعل، ولا يلزم من كون الأفراد غنيّة كون المركّب غنيّاً عنه.

قال: ولأنّ السواد المعلوم إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها، فوجب أن لا يتعدّد في الوجود. وإن لم تكن لازمة فليفرض ارتفاعها، لأنّ كلّ ما كان ممكناً لا يلزم من فرض ارتفاعه محال. وإنا زالت الوحدة حصل التعدّد، ولا يتحقق إلاّ إنجابا بين الشيئين بالهوية، ثم ما به التباين إن كان من لوازم الماهية، فكلّ شيئين فهما مختلفان

بالماهية ، وهذا خلف . وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه مورداً للصفات المتزايلة . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدوماً محضاً ، وذلك عين السفطة .

أقول : لهم أن يقولوا : السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة . وأيضاً إن كان متعدداً فالتباين ليس من لوازمها . ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازماً للماهية زائلاً . فلا يكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة ، والسفطة غير لازمة .

قال : احتجوا بأمرين :

الحجة الاولى : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت . أما أن المعدوم متميز فثلاثة أوجه :

أولها - أن المعدوم معلوم ، وكل معلوم متميز . أما أن المعدوم معلوم ، فلأن طلوع الشمس غداً معلوم الآن ، وهو معدوم . والحركة التي أمكن من فعلها كالحركة إلى اليمين وإلى الشمال ، والتي لا يمكن من فعلها ، كالطيران إلى السماء ، معلومة ، مع أنها معدومة . وأما أن المعدوم متميز ، فلا نبي أميز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها ، وأميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها ؛ وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غداً وعلى الأخرى بأنها لا توجد . ولا معنى للتميز إلا هذا .

وثانيها - أنني قادر على الحركة بمنة وبسرة ، وغير قادر على خلق السماء والأرض ، وهذا امتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء في الوجود . فلو لا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحال أن يقال : إنه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذاك .

وثالثها - أن الواحد منّا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر ، وإن كان المراد المكروه بعد معدومين . و لو لا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات

متميّزة .

وأما أن " كل متميّز ثابت ، فلا نقلا معنى بالثبات إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متعيّنة ومتحققة . ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهيات من تلك لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقيق تلك الأخرى ، فلمن أن هذه الماهيات متحققة حال الدم .

الحجة الثانية أن الممدوم الممكن متميّز عن الممتنع . ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتياً ، وإلا لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت ، وهذا خلف . ولما لم يكن الامتناع ثبوتياً كان اللامتناع ثبوتياً ضرورة أنه لا بد في المتنافيين من كون أحدهما ثبوتياً ، (والآخر سلبياً) والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت . فالممدوم الممكن ثابت .

والجواب عن الأول لاسلم أن كل ممدوم ثابت . والذي احتجوا به عليه فهو معارض بأمور أربعة :

أولها : أنا تصوّر شريك الله تعالى . ولولا أنا تصوّره وتميّزه عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنا تصوّر بحراً من زبيب وجبالاً من ياقوت ، ونحكم بامتياز بعض هذه المخيلات عن بعض ، مع أنها غير ثابتة في الدم ، لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض . وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة في الدم ، لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال الدم ، فلا يمكن تقرر ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال الدم .

وثالثها : أنا تصوّر وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ، ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض ، فأنى كما أعقل امتياز ماهية الحركة بمنة عن ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما في الوجود ، كذا أعقل امتياز وجود احدى الحركة من وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود . فلو اقتضى العلم بامتياز

الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتيان هذه الوجودات تحققها في العدم ، وذلك باطل بالاتفاق ؛ ولأن الوجود مناض للمدم ، والجمع بينهما محال .

ورابعا : أنا نعلق ماهية التركيب والتأليف قبل دخولهما في الوجود . وهذه الماهية يمتنع تقررهما في العدم ، لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص ، وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق . وإذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم . ثم إننا تصورهما قبل وجودهما وتميز بينهما وبين سائر الماهيات ، وكذلك نعلق المتحركية والسكونية قبل حصولهما ، مع أنهما من قبيل الأحوال . ولأصول لهما في العدم . فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن .

أقول : حاصل ما أورده من حجبهم على أن الممدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الأولى بالتميز على الثبوت ، واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة ، وادعاء أن التميز يقتضي الثبوت بالضرورة . وفي الحجة الثانية بأن الامكان مقابل الامتناع ، والامتناع غير ثابت ، فمقابلها ثابت . وهذه الحجة ليست برضية [عندهم] فأنهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع وتماثلهما . وحاصل الجواب المماضة باثبات التميز في الممتنعات والممكنات والأحوال ، كالوجود والتركيب والمتحركية والسكونية ، وهم لا يقولون بثبوتها . ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية ، وهي لا تستدعي ثبوتاً خارجياً .

قال : ثم إنك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل : ما الذي معنى بكون الممدوم معلوماً إن غنيت بذلك القدم من الامتياز الذي يعيد في تصور الممتنع والممكنات والاضافيات ، فذلك مسلم ، لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق . وإن غنيت به أمراً وراء ذلك فلا بد من افادة تصور ، ثم إقامة الحجة عليه ، فإنا من وراء المنع في المقامين .

أقول : هذا تأكيد للمماضة وبيان عدم الفرق بين ما يقر به ويدعى ثبوته

و بين ما لا يشر به من المعلومات المتميزة في الذهن .

قال : أما قوله : « المعلوم مقدور ، والمقدور متميز » ، ضئيف ، لأن المقدور إما أن يكون ثابتاً في العدم أو لا يكون ؛ فإن كان ثابتاً لم يكن للقدرة فيه أثر لأن إثبات الثابت محال ، وإنا كان كذلك استحالة أن يكون مقدوراً ؛ وإن لم يكن ثابتاً كان ذلك اعترافاً بأن المقدور غير ثابت . وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدوراً على كونه ثابتاً . وهو الجواب عن قولهم : « المعلوم مراد ، وكل مراد ثابت » .

أقول : إنّه يقول : أثر القدرة والارادة في المعلوم الثابت هو جملة موصوفا بالوجود الذي هو أمر وراء الثبوت ، وأنت ما أبطلت ذلك . فإن قلت : إني أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبدية . قلت : فلم لم تقل في أول الباب إن دعواكم بأن المعلوم شيء باطل بالبدية ، وتستريح من هذا التطويل .

قال : والجواب عن الحجة الثانية أن المحكوم عليه بكونه ممكناً إما أن يكون ثابتاً في العدم أو لا يكون . والأول باطل ، لأن عندكم الذات المندومة يمتنع عليها التفسير والخروج عن الذاتية ، فلا يمكن جعل الامكان صفة لها ؛ وإن كان الثاني كان الامكان وصفاً لما ليس بثابت في العدم . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتاً في العدم .

أقول : قد مر أنهم لا يقولون بذلك ، ولو قالوا لكان لهم أن يقولوا : إيمان الثابت في العدم هو جواز انصافه بالوجود بعد العدم ، ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية ، بل يتفسير من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن . وأيضاً لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن ، وإلا لكان كل ممكن ثابتاً بل موجوداً .

قال : تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعلومات

زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين التميمي وأبو القاسم البلخي وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار وعلامتهم : أن المعلومات الممكنة قبل دخولها في الوجود نوات وأعيان وحقائق ، وأن

تأثير الفاعل ليس في جعلها ذات ، بل في جعل تلك الذات موجودة ؛ وانفقوا على أن تلك الذات متباينة بأشخاصها ؛ وانفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك الممدومات عدد غير مثناه .

أما الفلاسفة فقد انفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها ؛ وانفقوا على أنه يجوز تمرئ تلك الماهيات عن الوجود الخارجي ، فأننا نقول المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج ؛ و هل يجوز تمرئها عن الوجودين معاً الخارجي والذهني ؟ نص ابن سينا في المقالة الأولى من « الهيات الشفاء » على أنه لا يجوز ، ومنهم من يجوزه .

وانفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة ، لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مفاير للمفهوم من السواد . فإذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة ، وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره ، وذلك يناقض قولنا : « لم نعتبر إلا السواد » ، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة أو الكثرة .

وانفقوا على أن الماهية غير مجعولة ، قالوا : لأن ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير . فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سواداً ، لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال ، لأن المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به أنه ليس بسواد . والمحكوم عليه لا بد من تقررته عند حصول المحكوم به ، فيلزم أن يكون سواداً حال ما لا يكون سواداً ، وهو محال .

وأما المتزلة فقد اتفق الفاتلون منهم بالذوات الممدومة على أنها بأسرها متساوية في كونها ذات ، وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات . ثم اختلفوا ، فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس . و مرادهم منها أن ذات الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية ، وهلم

جراً ، وزعم ابن عيَّاش : أنَّ تلك الذوات معرَّاةٌ عن جميع الصفات ، والصفات لا تحصل إلاَّ زمان الوجود . ثمَّ القائلون بالصفات زعموا أنَّ صفات الجواهر إمَّا أن تكون عائدة إلى الجملة ، وهي الحيَّة و كلِّ ما يكون مشروطاً بها ؛ أو إلى الأفراد ، وهي إمَّا في الجواهر أو في الأعراض .

أمَّا الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة : إحداها الصِّفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية . والثانية الوجود وهو الصِّفة الحاصلة بالفاعل . والثالثة التحيُّز وهو الصِّفة الثابتة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . والرابعة الحصول في الحيِّز وهو الصِّفة المطلقة بالمنعني . قالوا : وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة . وكذا القول في كلِّ عرض غير مشروط بالحياة .

و أمَّا الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها ، و أمَّا العائدة إلى الأفراد فثلاثة : الصِّفة الحاصلة حالتي العدم والوجود ، والصِّفة الصادرة عنها عند الوجود ، و صفة الوجود . فهذا هو المذهب الذي استقرَّ به جمهورهم عليه ، وهو قول أبي عليٍّ ، وأبي هاشم ، والقاضي عبد الجبار ، وأبي رشيد ، وابن متوية . ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع : أحدها أنَّ أبا يعقوب الشَّحَّام وأبا عبد الله البصريَّ وأبا إسحاق ابن عيَّاش زعموا أنَّ الجوهرية هي التحيُّز ؛ ثمَّ اختلفوا بعد ذلك ، فزعم الشَّحَّام وأبو عبد الله : أنَّ ذات الجوهر كما أنَّها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيُّز ؛ ثمَّ اختلفا ، فذهب أبو يعقوب الشَّحَّام إلى أنَّ الجوهر حال عدمه حاصل في الحيِّز ، وذهب أبو عبد الله إلى أنَّ الشرط في كون المتحيِّز حاصلًا في الحيِّز هو الوجود ، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيُّز ، لكنَّه غير حاصل في الحيِّز . وزعم ابن عيَّاش أنَّ الجوهر حال العدم كما يتمتع اتصافه بالتحيُّز يتمتع اتصافه بالجوهرية ، فلها أثبت الذوات خالية عن الصفات . وثانيها اختلفوا في أنَّ المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة ؟ فالكلُّ أنكره ، إلاَّ أبو عبد الله البصريَّ ،

فانه قال به . وثالثها اتفقوا على أن الجواهر المدعومة لا توصف بأنها أجسام حالة العدم إلا أبا الحسين النخبط ، فانه قال به . ورابعها اتفقوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعاً عالماً قادراً حياً حكيماً مرسلًا للرسول ، يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أولا ، إلى أن يعرف ذلك بالدليل ، لأنهم لما جوزوا اتصاف المدعوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجوداً ، فلا بد من دلالة منفصلة . واتفق الباقيون من المغلاء على أن ذلك جهالة ، وإلا لزم أن لا يعرف وجود الأجسام المتحركة إلا بالدليل .

أقول : هذا نقل المذاهب ، وليس فيه موضع بحث . والقائلون بأن الماهيات غير مجسولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة ، بل قالوا : إذا فرضت ما هيّة ، فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل ، وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضنا تلك الماهية ، و قول المعتزلة : (إن تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتاً ، ليس هكذا ، لأنهم يجعلون الذوات المدعومة ثابتة في الأزل من غير تأثير فاعل ؛ ولما جعلوا الذوات متساوية في الثابتة احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس ، وإلا فكان الكل نوعاً واحداً . و الصفات المشروطة بالحياة هي الاعتقادات والظنون والأفكار والقدر و الشهوات والتفادات والآلام والإرادات والكراهات ، وهي مع الحياة عشرة ، و الموت عند أبي علي أيضاً منها . والتحيّز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لأجلها نحتاج إلى حيّز وتقتضيها الجوهرية ، وهي مشروطة بالوجود . أما الكائنية المعللة بالحصول في الحيّز ، ككون الجوهر متحرّكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرقاً ، فهي معللة بالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود ، والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل ؛ وللاعراض ، ببدل التحيّز والحصول في الحيّز ، صفة واحدة لأجلها نحتاج إلى محل . و أدلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة ، لكنّها قليلة الفائدة ، فلنعرض عنها .

قال :

المسألة الثالثة

< الحال بين المثبتين والتافين >

الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافاً للقاضي وإمام الحرمين [منها] و أبي هاشم و أتباعه من المعتزلة؛ فاثبتوا واسطة سموها بالحال، وحدوها بأنها صفة لموصوف لا يوصف بالوجود و المدم.

لنا: أن البديهة حاكمة بأن "كل" ما يشير العقل إليه، فاما أن يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون. و الأول هو الموجود، و الثاني هو المعدوم. و على هذا لا واسطة بين القسمين، إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا. فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل، و يصير البحث لفظياً.

أقول: القسمة لكل" ما يشير إليه العقل إلى ماله تحقق" و إلى ما ليس له تحقق" هو القسمة إلى الثابت و المنفي"، و هم لا يخالفون في ذلك، ولا يشتون بين الثبوت و النفي واسطة، لكنهم يقولون: إن الوجود أخص من الثبوت، و الموجود كل ذات له صفة الوجود، و المعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود، و الصفة لا يكون لها ذات، لا جرم لا تكون موجودة و لا معدومة.

ومن ههنا ذهبوا إلى القول بالواسطة، فاثبتهم بمنون بالذات و الشيء كل" ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال، و بالصفة كل" ما لا يعلم إلا بتبعية الغير. فكل ذات إما موجودة او معدومة، و المعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود، و يجوز أن يكون له غير تلك الصفة، كصفات الأجناس، عند من يشتبه باللمعدومات.

و الحد الذي أوردته يختل عندهم بذلك . والحق أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ .

قال : واحتجوا بأمرين : **الحجة الأولى** ، فقد لنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شك في أن الموجودات متخالفة بماهياتها ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجود الأشياء مغاير لماهياتها . ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوماً أو موجوداً ، أو لامعدوماً ولا موجوداً . والأول محال ، لأن الوجودية منافية للمعدومية ، والثاني لا يكون عين تقيضه . والثاني محال ، لأن الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً في الوجودية للماهيات الموجودة . ولا شك في أنه مغالط لها بوجه ما ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالوجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ، ويلزم التسلسل ، وذلك محال ، فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم .

أقول : هذه حجة ، عمل بها لهم ، من غير أن يرضوا بها ، فإن الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين ، فإن طرفي التقيض يجب أن يقتما للاحتتمالات ، وعندهم المنتزع ليس بموجود ولا معدوم ، والحال ليس بموجود ولا معدوم . فقله : **«الموجودية»** منافية للمعدومية ، والثاني لا يكون عين تقيضه ، لا يوافق أصولهم . والصواب أن يقال : الموجود والمعدوم لا يجتمعان ، لأن الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوف بها ، والوجود لا يكون موجوداً ، لأن الصفة لا يكون لها ذات موصوفة بالوجود .

قال : **الحجة الثانية** ، الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس ، وذلك يوجب القول بالحال .

أقول اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين ، فانهم يسمون الأعم نوعاً والأخص جنساً ، فإن التنوع في اللغة الاختلاف ، والتجانس

والتماثل.

قال : بيان الأول من وجوه :

أحدها : أن السواد والبياض اشتراكا في اللونية ، وليس الاشتراك في مجرّد الاسم ، لأنّا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسماً واحداً لكنّا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ؛ ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون معترداً في اللغات بأسرها . وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء .

وثانيها أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة . ثم إنّنا نحد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالتقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض ، والمحدد ليس هو اللفظ ، بل المعنى ؛ فقلنا أن العلمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة .

وثالثها أنّنا نقول : الممكن إمّا جوهر او عرض . فلو لا أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصراً ، كما أن قولنا : الممكن إمّا جوهر وإمّا سواد وإمّا بياض ، ليس تقسيماً منحصراً .

بيان الثاني : أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى ، فالوجهان إمّا أن يكونا موجودين او معدومين ، او لا موجودين ولا معدومين . والأول باطل ، وإلا لزم قيام العرض بالعرض . والثاني باطل ، لأنّا نعلم بالضرورة أن هذه الامور ليست أعداماً سرفّة . فبقى الثالث ، وهو المطلوب .

والجواب عن الاولى

أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه ام لا ، قد تقدم ، والآن نساعد عليه ونقول : لم لا يجوز أن يكون الوجود موجوداً . قوله : « لأنه لو كان موجوداً لكان مساوياً للماهية الموجودة في الموجودية ومخالفاً لها في خصوصياتها ويلزم التسلسل » . قلنا : التسلسل إمّا يلزم لو اشتراك في وجه ثبوتى واختلافاً في

وجه آخر ثبوتى . أمّا إذا كان الاختلاف في أمر عدمى لا يلزم التسلسل .
 بيانه : أن الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية وبخلافها بقيد
 عدمى ، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجوداً ، لكن ليس معه شيء آخر ، و
 الماهية الموجودة وإن كانت موجودة ، لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر ،
 وهو الماهية . وإنا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر ،
 بل يكون موجوديته عين ماهيته ، وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل .

ثم قالت النفاة : رأينا حاصل أدلة مثبتى الاحوال على اختلافها راجعاً إلى
 حرف واحد ، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشاركة في عمومياتها ، وما به
 الاشتراك غير ما به الاختلاف . ثم يسنوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم ، فأثبتوا
 الوسطة . قالوا : وهذا يقتضى أن يكون للحال حال آخر ، إلى غير النهاية ؛ لأن
 هذه الأحوال التى تشبهونها لاشك أنها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم
 كونهها حالاً . وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم أن يكون للحال حال ، إلى
 غير النهاية .

أجاب المثبتون من وجهين : الأول ، وهو الذى عليه تمويل الجمهور ، أن
 الحال لا يوصف بالتمائل والاختلاف . والثانى التزام التسلسل .

فقالت النفاة : أمّا الأول فضعيف جداً ؛ لأن كل أمرين يشير العقل
 إليهما ، فأمّا أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر اولا يكون . و
 الأول هو المثل ، والثانى هو المخالف . فقلنا إن القول باثبات أمرين لا يوصفان
 بالتمائل والاختلاف جهالة . وأمّا الثانى ، وهو التزام التسلسل ، فباطل ، لأننا
 متى جوزناه انسدت علينا باب إبطال حوادث لا أول لها وانسد باب إثبات الصانع
 القديم . وكل ذلك جهالة .

هذا محصل كلام الفريقين . والذى أقوله أن ذلك الالتزام غير وارد على
 الفائلين بالحال ، لأننا متى بينا أن السواد والبياض مثلاً يشتركان في الموجودية

ويختلفان في السوادية والبياضية وعلماً أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين، لاجرم أثبتنا أمرين ثابتين: أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده. أما الوجود والسوادية فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحاليتين. لكن الحاليتين ليست صفةً ثبوتيةً، لآته لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وإذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبى لم يلزم أن يكون الحاليتين صفةً قائمةً بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حالٌ. فقد ظهر اندفاع هذا الالتزام عنهم. مع أن الأولين والآخرين من مثبتى الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه، والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

والجواب عن الحجة الثانية أن نقول: لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين. قوله: «يلزم منه قيام العرض بالعرض» قلنا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم. وتمرير التفتاة في دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حالٌ فقد عرفت ضعفه.

أقول: الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون. والثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخلية في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون، والدأخلة تكون كاللون الذى يشترك فيه السواد والبياض، وتكون هى جزءاً من مفهوم السوادية والبياضية، والجزء لا يكون عرضاً قائماً بالمركب، فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض؛ وغير الدأخلة تكون كالعرض الذى يوصف به السواد والحركة. والعرض هو عارضٌ لهما غير داخل في مفهومهما، و عرضُ الشئ بالشئ لا يكون قيام عرض بعرض، ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضةً لمختلفين قيامها بهما إلا بدليل منفصل. وأما الصفات السلبية فهى غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض.

وأما تزييف قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف، فليس بواردٍ عليهم، لأنهم يقولون: المثالان ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان

ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد. والحال ليس بذات و لا ذات ذات ، فلا يوصف بالتمائل والاختلاف .

بيانه أن الذات هي ما تدرك بالانفراد ، والحال لا تدرك بالانفراد ، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر ، إذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر ، والمشارك ليس بمدرك بالانفراد ، حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر . اوليس وأتم قلتم : كل أمرين يشير العقل إليهما ، فاما أن يكون المتصور منهما واحداً او لا يكون ، و الحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا تكون إلى غيره معه .

وأما دفع صاحب الكتاب الالتزام عن مثبتى الأحوال ، بأن الحال صفة سلبية لا يقتضى اشتراكاً في أمر ثبوتى بين الأحوال ، فليس بدافع عنهم ، لأنهم لا يقولون بأن الحال سلب محض ، بل يقولون إنها وصف ليس بوجود ولا معدوم . والمستحيل عندهم ليس بوجود ولا معدوم ، مع أنه ليس بحال . فاذن ، الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يقتضى بتلك الأمور يسمونها حالاً ، وتشارك الأحوال فيه ؛ ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتمائل والاختلاف . وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتضى ذلك الثناء على نفسه .

قال : وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر ، وهو أنهم قالوا : الأجناس و الفصول التى بها تقوم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لافي الاعيان فقيل لهم : الحكم الذهني إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتى الحال ، وإلا فهو جهل ، ولا عبرة به .

أقول : الأجناس والفصول ليست بتصادقات ، إنما هي تصورات مفردة . ولا يجب فيما لا يتم على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً وإلا فكان جهلاً [مركباً] ، وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع ؛ وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها ، بل يعتبر فيما له أجناس وفصول أن يكون فيها حثييات

يمكن للمعقول تعقل الأجسام و الفصول منها ، و لذلك يسلبان عن واجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيتان . وليس معنى الاشتراك إلا أن المعقول من أحد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه ، لأن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً ، أو نصف منه في كل واحد منهما أو خارجاً عنهما متصفان به .

قال : التفريع على القول بالحال

قالوا : ثبوت العالية للشيء إما أن يكون معللاً بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعلقة بالعلم ، أو لا يكون كذلك ، كسوادية السواد . والأول هو الحال المطلق ، والثاني هو الحال الغير المطلق ؛ واففقوا على أن الموجودات متساوية في الذات ومختلفة في هذه الأحوال . أما الوجود ، فزعم مثبتوا الحال منا أنه نفس الذات ، وزعمت المعتزلة أنه صفة ، والقول باثبات كون الممدوم شيئاً بناء على هذا . والدأى اختاره تفرعاً على القول بالحال أن ذلك باطل ، لأن الذات لو كانت مشتركة - سواء قلنا : الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة - لصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، ضرورة استواء المتماثلات في كل اللوازم . فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً ، وبالعكس .

أقول : الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو أن الذات لو كانت مشتركة لزمن صحة انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً ، يوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس تستلزم صحة انقلاب الإنسان فرساً ، وبالعكس . وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره وأورده عليهم .

قال : ولأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمر فقد ترجع أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ؛ وإن كان لأمر فذاك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها من بين سائر الذات بصفة المرجعية ، وإن لم يكن ذاتاً كان صفة لذات ، فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها . أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتاً وما به الاشتراك صفة اندفع الإشكال ، لأن الأشياء

المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد . وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم .

أقول : لهم أن يقولوا: يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك، بل في الأشخاص التي تحت نوع واحد؛ فإني جعلت الفصول والشخصات ذاتاً والحيوان والإنسان لوازم، لما كانت الحيوانية والإنسانية جزءاً اللماهية ولا نفسها، فإن اللوازم إنما تلزم بعد تقوم الملزومات. وأيضاً مذهب كثير من المتكلمين أن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح . فاذن يجوز أن يكون الله تعالى خصص بعض الذات بصفات من غير ترجيح .

هذا على قول من يقول : إن الصفات لا توجد إلا مع الوجود .
وأيضاً بهم عرفتم أنه لا مرجح هناك ؟ غاية ما في الباب أنك تقول : لا دليل على ذلك ، ولا يجب من عدم معرفته عدمه . وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بأن الذات مشتركة . والعقبة أن سعة أن يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لا نفسها .
قال :

تقسيم الموجودات

> الواجب و الممكن <

الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته، وهو الله تعالى ؛ وإما أن يكون ممكن الثبوت لذاته ، وهو كل ما عداه .

قيل : الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود وبخالفها في الوجوب ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالوجود غير الوجوب ؛ ولا تأندرك التفرقة بين قولنا «الموجود واجب» وبين قولنا «الموجود موجود» ، ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقى الفرق . وإنما ثبت أن الوجوب غير الوجود فنقول : إما أن لا يكون بينهما ملازمة أو يكون . والاول محال ، وإلا أصبح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ، وكل ما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته . ويمكن أيضاً انفكاك الوجوب عن الوجود ؛ وذلك محال ، لأن الوجوب نعم الوجود ، ويستحيل حصول الثبوت دون المنعوت . و أما الثاني ، وهو أن يكون بينهما ملازمة ، فمن المحال أن يكون كل واحد منهما مفقداً إلى الآخر لاستحالة الدور . ومحال أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب ، وإلا فكل موجود واجب، هذا خلف .

أقول : لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواضع ، للزم من كونه مستلزماً للوجوب في موضع كون كل وجود مستلزماً له . وليس الأمر كذلك ، فإنه يدل عليها بالتشكيك . والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضى

استلزام بعضها الشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء . مثلاً نور الشمس يستلزم زوال العشي ، و سائر الأنوار لا يقتضيه ، لكون النور مشتركاً بين نورها وبين سائر الأنوار بالتشكيك .

قال : ولا تـه يلزم كون الوجوب معلولاً ، و كل معلول ممكن لذاته . و كل ممكن لذاته واجب بعـه . فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، لا إلى نهاية ، و هو محال .

أقول : لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً . و الحق أن الوجوب و الامكان و الامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد المتصورات إلى الوجود الخارجي ، و هي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور ، وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علّة للأمور التي يسند إليها أو معلولاً لها . كما أن تصور زيد ، و إن كان معلولاً لمن يتصوره ، لا يكون علّة لزيد و لا معلولاً . و كون الشيء واجباً في الخارج ، هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب .

قال : و محال أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود ، لأن الوجوب نعت الوجود و كـيفيته ، فيكون مقتضياً إليه . فلو كان الوجود مقتضياً إليه لزم الدور ، و هو محال . و محال أن يكونا معلولاً لعلّة ، لأن تلك العلّة إما أن تكون موصوفة بهما ، أو صفة لهما ، أو لا موصوفة ولا صفة . و الأول محال . و إلا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علّة لهما . لكن [كون ما ليس بموجود ولا واجب علّة للوجوب و الوجود محال ، لأن] ما ليس بموجود فهو معدوم فالمدوم علّة الوجود و الوجوب ، هذا خلف ؛ ولا تـه يلزم كون الوجوب معلولاً ، و هو محال ، على ما تقدم . و الثاني محال و إلا عاد الأشكال في كـيفية ذلك اللزوم . و الثالث محال ، لأن تـه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مقتضياً إلى علّة منفصلة .

أقول : هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود و الوجوب موجودين

في الخارج متباينين ، وذلك محال .

قال : لا يقال : الوجوب سلبى . لا تأقول : إنه يتأكد الوجود به ، والشئ لا يتأكد بنقيضه ؛ و لآنه تقيض اللا وجوب الذى هو عدمى ، لكونه محمولاً على عدم ، فيكون وجودياً . سلمنا كونه سلبياً ، لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب ، لامتناع كون عدم مقتضياً للثبوت ، ولا بالمكس ، وإلا كان كل موجود واجباً .

< قلنا : > والجواب أنه بناء على كون الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن ، وهو باطل ، على ما تقدم .

أقول : إذا كان الوجوب سلبياً لا يلزم منه أن يكون تقيضاً للوجود ، فإن السلبى هو سلب شئ عن شئ . وسلب شئ عن الوجود لا يكون حمل عدم عليه . وأيضاً إن كان الوجوب و اللا وجوب تقيضين ، يعنى يقتسمان جميع الاحتمالات ، و الوجود وعدم كذلك ، و كان عدم محمولاً على اللا وجوب ، فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلياً ، لآنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدمياً أيضاً ، فإن الممكن العام والممتنع تقيضان بالوجه المذكور ، والممتنع عدمى . فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجودياً ، بل بعضه وجودى وبعضه عدمى . وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة . وفيه غلط فاحش ، على ما بين . وعلى أنه ليس ههنا معنى التقيض و شرائطه المذكورة في أكثر كتبه .

وقوله : < على تقدير كون الوجوب سلبياً يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب ، لامتناع كون عدم مقتضياً للثبوت > جعل السلبى عدماً ، و كثير من الامور السلبية يقتضى أمراً وجودياً ، كما سيبنى بيانه . و حكمه ، بأن هذه الاعتراضات مبنى على كون الوجود مشتركاً ، حكم غير صحيح .

قال :

خواص الواجب لذاته و هي عشرة

مسألة

< الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً >
الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً ، لأنّ ما بالغير يرتفع بارتفاع
الغير ، وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير ، والجمع بينهما محال .

مسألة

< الواجب لذاته لا يتركب عن غيره >
الواجب لذاته لا يتركب عن غيره ، لأنّ كلّ مركّب محتاج إلى جزئه ،
وجزؤه غيره . فكلّ مركّب محتاج إلى غيره ، وكلّ محتاج إلى الغير ممكن
لذاته ، ولا شيء من الممكن لذاته بواجب لذاته .

مسألة

< الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره >
الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره ، وإلاّ لكان بينه وبين الجزء الآخر
من المركّب علاقة ، والواجب لذاته لا علاقة له بالغير .
أقول : لا أدري أيّ شيء يعنى بهذه العلاقة ، فإنّ الواجب له علاقة العلية
والمبدئية بالغير ؛ وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا « الموجودات
بأسرها . والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير » فهو جائز ، وإن أراد
أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال ، كما في الممتزجات ، فمحال عليه ، لأنّه
لا يتنقل عن غيره .

قال :

مسألة

> الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته <

الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته ؛ لأن ذلك الوجود إن كان مستغنياً عن تلك الماهية لم يكن صفة لها ، وإن لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته ومقتضراً إلى مؤثر . وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجباً لغيره ؛ وإن كان تلك الماهية ، فهي حال إيجابها ذلك الوجود إما أن تكون موجودة أو لا تكون . والأوّل محال ، لأنها إن كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه ، وإن كانت غيره كانت الماهية موجودة مرتين . ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأوّل ، فيلزم التسلسل . وإن لم تكن موجودة فهو محال ، لأننا لو جئنا كون المعدم مؤثراً في الموجود لم يمكننا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده ، ولأن تأثير المعدم في الموجود باطل بالبديهة .

الاعتراض عليه : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ؟ ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول المعدم فيها ، لأن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ؛ وهذا كما قالوا في الممكن ، فإن ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر ، وإلا وقع التسلسل ، ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل للموجود معدوماً ، وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً معدوماً معاً . ثم الذي يدل على أن واجب الوجود وجوده زائد على ماهيته أن وجوده معلوم و ماهيته غير معلومة ، والمعلوم غير مالميس بمعلوم .

اقول : هذا الاعتراض هو منعه الذي يدعيه في سائر كتبه . ولا شك أن الماهية ، من حيث هي لا موجودة ولا معدومة . وإنما يمكن أن يكون من حيث هي علة لمفعول لها ، كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتهما . أما كونها من حيث هي علة لوجود ، أو لموجود ، فمحال ، لأن بديهة العقل حاكمة

بوجوب كون ماهو علة لوجود موجوداً . وليس كذلك في قبول الوجود ، فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً ، وإلا فيحصل له ماهو حاصل له .
وأما الاستدلال على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم و ماهيته غير معلومة فغير صحيح ، لأن وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره ، وهو أمرٌ معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك . والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجي الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن أن يحمل على غيره . والدليل على استحالة كون وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه ، فإن كل كثرته محتاجة إلى مبادئ ، فمبدأ المبادئ لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً .

مسألة

قال:

> الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه <

الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه . إذ لو كان زائداً ، فإن كان الوجوب مستتباً للوجود لكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال ؛ وإن كان تابعاً لزم أن يكون ممكناً لذاته واجباً لغيره ، فيكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات ، فيكون الواجب بالذات أدنى بكونه ممكناً . وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب إنما يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ، لا إلى نهاية ، ولزم التسلسل ، وهو محال . فمعرض بأن الوجوب لا امتناع كلياته لانتساب الموضوعات إلى المحمولات ، فهي لامحالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما .
أقول : جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبنى على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً للواجب ، وقدم بيان ماهو الحق فيه . واعتبر ما أوردته في المعارضة بأن وجوب القضايا لا يكون جزءاً من محمولاتها ولا من موضوعاتها ، بل يكون كيفية عقلية لانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ، والكيفية العقلية لا تكون مستتبة للأمور الخارجية ، بل تكون تابعة لها . ولا يلزم من كونها ذاتها ممكنة

كون ما يتعلق به من الأمور الخارجيّة ممكنًا . وفي عبارة صاحب الكتاب سهو ، فإنّ الواجب أن يقول : « كيفيتان لانتساب المحمولات إلى الموضوعات » .

قال:

مسألة

< الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين >

الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين ، وإلاّ لكان هو معاً بما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فيكون كل واحد منهما مركباً عما به الاشتراك وما به الامتياز . فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولاً على منفصلة ، هذا خلف ؛ وإن كان بينهما ملازمة ، فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير ، هذا خلف . وإن كان الوجوب مستلزمًا لتلك الهوية ، فكل واجب هو هو ، فما ليس هو لم يكن واجباً .

ف قيل عليه : هذا بناء على كون الوجوب وصفاً ثبوتياً ، وهو باطل ، وإلاّ لكان إما داخلياً في الماهية أو خارجياً ، وكلاهما باطلان ، على ما تقدم ؛ ولأنه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفاً لها في الخصوصية ، فوجوده غير ماهيته . فاقصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر ، إلى غير النهاية ؛ وإن لم يكن واجباً كان ممكناً ، فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً . لذاته ، هذا خلف . وأيضاً فهو بناء على كون التعين وصفاً ثبوتياً زائداً ، وهو باطل ، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وأيضاً فهو معارض بما أن واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجودية و مخالف له في الوجوب ، فوجوبه وجوده متغايران . ويعود التقسيم المذكور في أوّل الباب . وقد عرفت هناك أنّه لا جواب إلاّ قولنا : « الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط » . وإنا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط .

أقول : إن لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك ، لأنه قديمين أن كل مركب ممكن . ثم قوله بعد ذلك : « فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير ، هذا خلف » ، فيه نظر ، لأن الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير ، لا الوجوب . أما إن كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويته ، لم يلزم منه كون الهوية معلولاً للغير ، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بافترادها ، إنما تكون واجبة لصفة تقتضيها ذاتها . ولو قال في الأول : « والوجوب صفة فهي غير واجبة ببدن الموصوف بها فيكون معلول الغير » حصل مقصوده .

والاعتراض عليه ، بكون الوجوب غير ثبوتي ، باطل على مذهبه ، فإنه بقبض اللاوجوب المحمول عليه العدم . فالوجوب يكون محمولاً عليه . قوله : « وإن لم يكن الوجوب واجباً كان ممكناً . فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً » إعادة لما مضى ، وقصر الكلام عليه . والمعارضة بكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود ، فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ .

والمهرب الذي هرب إليه أخيراً : « أن الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي » لا ينجيه من هذه الحيرة ، فإنه من غاية التحير لا يدرى إلى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالى بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته . وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء : « الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على شيئين ، لأنه إما أن يكون ذاتياً لهما أو ذاتياً لأحدهما عرضياً للآخر . فإن كان ذاتياً لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد عن الآخر لا يمكن أن يكون داخلاً في المعنى المشترك ، وإلا فلا امتياز ، فهو خارج منضاف إلى المعنى المشترك . فإن كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكناً من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ، وإن كان في أحدهما فهو ممكن ، وإن كان عرضياً لهما أو لأحدهما فمعرضه في ذاته لا يكون واجباً .

لا يقال : الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط . لا تأييداً أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه . فان قيل : المختص سلبى و كل واحد منهما مختص بأنه ليس الآخر . قلنا : سلب الغير لا يتحصل إلا بعد حصول الغير ، حينئذ يكون كون كل واحد هو وبعد حصول الغير فيكون ممكناً ، وفيه كفاية في هذا المطلوب .

مسألة

قال :

< وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره >

< بالاشتراك اللفظي >

وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظي ، وإلا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكناً . ولأن القدر المشترك إن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير هاضماً للغير ، هذا خلف ؛ وإن كان مقتراً لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنياً عن الغير . فمؤيد بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة . ولقائل أن يستدل ، على أن الوجوب ليس وصفاً ثبوتياً ، بأنه لو كان وصفاً ثبوتياً لكان إما أن يكون مقولاً على الواجب لذاته والواجب بالغير ، بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي ، وهما باطلان على ما تقدم ؛ فالوجوب ليس وصفاً ثبوتياً .

أقول : لا يلزم من كون الوجوب مشتركاً بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات مركباً ، لأن تمقل الوجوب لا يقتضي تمقل غير الذات . أما الوجوب بالغير فيقتدر تمقله إلى انضائاف تمقل الغير إلى تمقل الوجوب . ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر يحصل في العقل عند إسناد متصور إلى الوجود الخارجى مركباً لا يلزم منه تركيب المسند إليه ، كما لا يلزم من كونه محتاجاً

إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجاً إلى غيره . وأيضاً : الامتناع أيضاً مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منفيّاً محضاً . وقوله في الوجه الثاني : « القدر المشترك إن كان غيباً » عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً المغير ، هذا خلف ، فيه نظر لأنه لا يلزم منه الخلف ، فإن من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب ، بل إنما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب . والمعارضة التي أوردها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب . واستدلالة على كون الوجوب غير ثبوتي باطل ، لما مر .

مسألة

قال:

< الواجب لذاته واجب من جميع جهاته >

الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ، إذ لو فرضنا اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبى لا يكفى في تحققه ذاته لتوقف حصول ذلك الأمر له اذ اتفاؤه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه . فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول اذ الاتفاؤه ، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير . فالواجب لذاته موقوف على الغير ، فيكون ممكناً لذاته ، هذا خلف . وهذه الحجة لا تمشي إلا بنفي كون الإضافات اموداً وجودية في الأعيان .

أقول: هذه المسألة هي المركة بين المتكلمين والفلاسفة ، لأنه يقتضى كون الواجب واجباً من جهة الفاعلية ، فيكون فعله قديماً . والمتكلمون لا يسلمون هذا . وقوله : « إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي » فذاته موقوفة على الغير ، ليس بصحيح ، لأن توقف أمر يتعلق بالواجب و غير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب ، بل لا يوجب إلا توقف ذلك الأمر على غير الواجب ، والإضافات والسلبيات من الصفات كلها كذلك ، وهم يقولون باتصافه بهما . فاذن ليس مرادهم من قولهم « الواجب لذاته واجب من جميع جهاته » هذا ، بل المراد أنه

واجبٌ من جميع جهات تتعلق به وحده ولا تتوقف على الغير ، ككونه مصدراً ومبدءاً ، لا ككون الغير صادراً عنه أو متأخراً منه ، فإنّ بين الاعتبارين فرقاً .

مسألة

قال :

> الواجب لذاته لا يصح عليه العدم <

الواجب لذاته لا يصحُّ عليه العدم ، إذ لو صحّ لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه ، والمتوقف على الغير ممكنٌ بالذات .

أقول : الصواب فيه أن يقال : «لا يصحُّ عليه العدم ، لأنَّ وجوده واجب لذاته» . وما ذكره ليس بصوابٍ ، لأنَّ عدم واجب الوجود ممتنعٌ لذاته لا لغيره ؛ وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه تعليلٌ مائت للشيء لذاته بعلّة غير ذاته .

مسألة

قال :

> الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته <

الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته . فيكون الوجوب الذاتي حصّةً لتلك الهوية فقط ، وسائر النعوت واجبةٌ لوجوب تلك الهوية ، ويكون الوحدة حصّةً لتلك الهوية من حيث هي هي ، وإن كانت إذاً أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة . **أقول :** هذا ممتنعٌ عند الحكماء ، لأنهم يقولون : « الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدراً لا أكثر من واحد » . وقوله : « وسائر النعوت واجبةٌ لوجوب تلك الهوية » معناه أن صفاته المتكثرة ممكنةٌ لذواتها ، والواحد لا يكون إلاّ الذات ، مع أنّها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدةً ، ومع الصفات تكون كثيرة . وهذا ليس بمذهب إليه الحكماء ولا المتكلمون إلاّ الأشاعرة ، كما سيجيء شرحه . وقوله : « الوحدة حصّةٌ لتلك الهوية » ، وإنّا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة ، يجري مجرى قول من يقول : إنّا علم الإنسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين ، فإنّ الوحدة هي تمقّل العقل لعدم انقسام تلك الهوية .

خواص الممكن لذاته > وهي ستة <

مسألة

قال:

> الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده أو عدمه محال <

الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه ، من حيث هو هو ، محالٌ .

فإن قيل : القول بالامكان ممتنعٌ من وجوه > ثلاثة < :

أحدها أن وجود السواد مثلاً إما أن يكون عين كونه سواداً أو غيره .
فإن كان الأول كان قولك : «السواد يصح» أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً جارياً مجزئ قولنا «الموجود يصح» أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً . لكن قولنا «الموجود يصح» أن يكون موجوداً باطلٌ ، لأن الموجود الذي جعلناه موضوعاً والذي جعلناه محمولاً إن كان واحداً كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالامكان ، وهو محالٌ ؛ وإن كان غيره لزم كون الشيء الواحد موجوداً مرتين . وآما قولنا «الموجود يصح» أن يكون معدوماً ، فباطلٌ أيضاً ، لأنه متى حكم على أمر بأنه يصح أنصافه بأمر آخر ، فذلك يستدعي إمكان تقرير الموصوف مع الوصف ، والموجودية لا يعقل تقريرها مع المعدومية ، فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود .

وآما إن كان الحق هو الثاني كان قولنا : «السواد يمكن أن يكون موجوداً» يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يسير موصوفاً بوصف الوجود ، وذلك محال .

على ما تقدم؛ ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان إما الوجود، وإما الماهية، وإما موصوفية الماهية بالوجود. وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الامكان وسفاه له فذلك الموصوف بالامكان إما أن يكون مفرداً أو مركباً: فإن كان مفرداً كان الحكم عليه بالامكان يرجع إلى أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون، فيعود إلى التقسيم الأول الذي أبطلناه؛ وإن كان مركباً عاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه.

أقول: هذا الاشكال لو أضافه إلى ما ذكره في صدر الكتاب من السفطة لكان أليق. وذلك لأن القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله «السواد يصبح» أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً، أن من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سواداً، ويصح أن السواد ينعدم مطلقاً. وأما عند من يقول بتغاير السواد والوجود، فليس يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود، وهو معدوم؛ فإن صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة، فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوماً.

وقوله: «المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود» معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود. وأن «السواد يمكن أن يوجد» معناه أن الماهية التي لا يعتبر معها وجود ولاعدم يمكن أن يضاف إليها صفة الوجود. وباقي الكلام خبط ظاهر.

قال: وثانيها أن المحكوم عليه بالامكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم، لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم. وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود، فلا يحصل إمكان الوجود والعدم. وإذا استحال الخلو

عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافياً للامكان كان القول بالامكان محالاً. ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر، وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر. وبالتقدير الأول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع، فيكون القول بالامكان ممتنعاً.

أقول: القسمة في قوله: «المحكوم عليه بالامكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً» ليست بحاصرة، لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان إما أن يكون مع الوجود أو مع عدمه؛ ويعوزه قسم آخر، وهو أن لا يكون مع أحدهما. وأما قوله «فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل عدمه»، يقال له: هذا مسلم، أما في غير تلك الحال فلم لا يقبل عدمه. وأيضاً إن كان معدوماً فهو حال عدمه لا يقبل الوجود، أما في غير تلك الحال لم لا يقبل الوجود. وليس حال الماهية إما حال الوجود أو حال عدمه، لأن هذين الحالتين عند اعتبار الماهية مع الغير. وأما عند اعتبارها لامع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لابعينه. وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول. وفي التقرير الثاني الذي قال فيه «إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لم يحضر» أيضاً فيه خلل، لأن «لم يحضر» يشتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده أو لم يحضر لا سبب وجوده ولالم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه. فظهر أن النخل في هذا الكلام كان بسبب أن القسمة لم تكن مستوفاة.

قال: «و ثالثها وهو أن الشيء لو كان ممكناً لكان إمكانه إما أن يكون وصفاً عديماً أو وجودياً. والأول باطل، لأنه نقيض الإمكان الذي يصح حمله على المعدوم، والمحمول على المعدوم معدوم فيكون الإمكان عديماً فيكون الإمكان وجودياً، ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً. والثاني باطل، لأنه لو كان ثبوتياً لزم المحال من وجهين:

أحدهما أنه إذا كان ثبوتياً كان مساوياً لساير الموجودات في أصل الثبوت، ومخالفاً لها في خصوصية ماهيته المسماة بالامكان، فيكون ثبوته زائداً على ماهيته

فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الامكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن. فالوصوف بالوجود موجود، فالممكن موجود، ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به. و ما كان شرطاً لوجود ما كان واجباً لذاته كان أولى بأن يكون واجباً لذاته، فالممكن لذاته واجب لذاته، هذا خلف. و أما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان إمكان آخر، و لازم أن يكون إمكان الامكان زائداً عليه، و لازم التسلسل.

أقول: أما قوله في إبطال كون الامكان عديمياً فمما تبين حاله. وقوله في الوجه الأول من إبطال كونه ثبوتياً: فإنه لو كان ممكناً لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان و كان للامكان إمكان آخر و لازم التسلسل، ليس بحق، لأن الامكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للامكان ماهية و وجوداً حصل فيه إمكان إمكان و انقطع عند انقطاع اعتباره.

وهيها نكتة ينبغي أن تحقق، وهو أن كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل و يعتبر وجوده و لاوجوده غير كونه آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله، بل إنما ينظر به. مثلاً، العاقل يعقل السماء بصورة في عقله و يكون معقوله السماء. و لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء. و لا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء و هو جوهر؛ ثم إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظور إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها، وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله ممكن الوجود. و هكذا «الامكان» هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده كيف يمرض لماهيته، و لا ينظر في كون الامكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهرأ أو عرضاً، أو واجباً أو ممكناً. ثم إن نظر في وجوده أو مكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محل هو العقل و ممكناً في ذاته، و وجوده غير ماهيته.

و إذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو إمكانٌ لا يوصفُ بكونه موجوداً أو غير موجود ، وممكناً أو غير ممكن . و إذا وُصفَ بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكاناً ، بل يكون له إمكان آخر . فليُحقق هذا ، حتى ينكشف بجملة اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى أمثاله ، و تزول الحيرة التي عرضت له و تعرض لمن تتبع مقالته .

قال : و ثانيهما أن المحدث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته ، فلو كان الامكان صفةً موجودةً لكان الشيء حالاً عنده موصوفاً بصفة موجودة ، وذلك محال . أقول : قد مر أن الامكان صفة للمتصور المسند إلى الوجود الخارجي ، والشيء حالاً عنده يكون متصوراً فيكون موصوفاً بالامكان .

قال : لا يقال : الجواب عن الاشكال الأول أن ذلك إنما يتوجه على من يقول : « الشيء حال وجوده ممكن الوجود او حال عنده ممكن العدم » . فأما من يقول : « الشيء حال وجوده ممكن أن يسير معدوماً في الزمان الثاني » لا يلزمه هذا الاشكال . و عن الثاني أنه لا يلزم من صدق قولنا : « الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم » صدق قولنا : « الماهية التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم » . و عن الثالث أن الامكان وصف ثابت في الذهن لا يحقق له في الخارج . و على هذا التقدير لا يلزم ما ذكرت .

لأننا نفجيب : عن < السؤال > الأول من وجهين : أحدهما أن نقول : القول بالامكان الاستقبالي محال ، لأننا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه يمكن أن يعدم في الاستقبال ، [فأما أن يقال : إمكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال ، او يقال : إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا في الاستقبال] . و الأول محال ، لأن العدم في الاستقبال من حيث إنه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال ، و حصول الاستقبال محال في الحال ، فصول العدم الاستقبالي من حيث أنه عدم استقبالي موقوف على حصول شرط محال ، و الموقوف على المحال

محال ، فالعدم الاستقبالي^٤ ممتنع الحصول في الحال . وإذا استحال ذلك ، بل لا يمكن حصوله إلا في الاستقبال ، كان إمكان حصوله حاصلاً في الاستقبال ، لا في الحال . فإن قلت : إنه وإن كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ، ونحن إنما أثبتنا هذا الامكان بالنسبة إلى الاستقبال . قلت : الامكان نسبة ، والنسبة لا توجد إلا بعد وجود المنتسبين . فإذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة . وأما الثاني ، وهو أن يقال : إمكان عدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال ، فهو محال أيضاً ، إذ كان ذلك حكماً بالامكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر ، لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالاً . وحينئذ يعود أول الأشكال الثاني < من الوجهين هو أننا > وإن سلمنا الامكان الاستقبالي ، لكن الأشكال المذكور لا يندفع ، لأن قولنا : « إنه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال » يقتضي إمكان سيرورة هويته محكوماً عليها بالعدم ، فلو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكماً بانصاف الوجود بالعدم ، فيعود الأشكال المذكور .

أقول : تصور الاستقبال في الحال معقول . والمأهية - لامن حيث هي موجودة او غير موجودة مسندة إلى الوجود الخارجي في الاستقبال او الى عدمه - ليست بمقتدرة التعقل . والامكان الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد . والنظر في أن إمكان عدم يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظراً في الامكان من حيث كونه إمكاناً ، بل فيه من حيث أنه صورة في العقل ، وهو حاصل في وقت التعقل من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان ، ولا يلزم منه محال . وأما أن الامكان نسبة إضافية لا تتحقق إلا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر أن منتسبيه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال .

وأما قوله في الوجه الثاني لابطال الامكان الاستقبالي : « إن إمكان عدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال » فباطل ، لأنه لا يتوقف على حصول

الاستقبال ، بل يتوقف على تصور الاستقبال ، و باقى كلامه معلوم الفساد ، بملام
 قال : و عن السؤال الثانى : أن شرط كون الشيء قابلاً للشيء كون القابل
 خالياً عما ينافى المقبول . فإنا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الامكان ، والماهية
 لا تخلو عنهما ، فالماهية يمتنع خلوها عما ينافى الامكان ، فيمتنع اتصافها بالامكان
 أقول : الماهية لا تخلو عن الوجود او العدم في الخارج ، أما عند العقل فتخلو
 عن اعتبارهما ، و الامكان صفة لها من حيث هي كذلك مسندة إلى الوجود او
 إلى العدم .

قال : و عن السؤال الثالث : أن حكم الذهن بالامكان إما أن يكون مطابقاً
 للمحكوم عليه او لا يكون ؛ فان لم يكن مطابقاً كان جهلاً . و كان حاصله أن
 الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكناً ، و إن كان مطابقاً كان الشيء
 في نفسه ممكناً ، فيعود الاشكال المذكور من أنه ثبوتى او عدى . و لأن إمكان
 الشيء وصف للشيء ، و الذهن شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالامكان ،
 و وصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال : المراد من قولنا إمكان
 الشيء أمر حاصل في الذهن ، أن العلم بالامكان حاصل في الذهن . و هذا حق ،
 لكنه لا يدفع السؤال ، لأن البحث واقع عن نفس الامكان ، لا عن العلم بالامكان .
 أقول : قد مر أن المطابقة أين تعتبر وأين لا تعتبر ، و تصور الامكان ليس
 بحكم حتى يطابق فيه الوجود ، و إن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً
 لما في العقل ، لأنه اعتبار عقلى كما مر ، و الامكان من حيث هو قائم بالذهن
 ليس بإمكان من حيث هو متعلق بمصور لا يعتبر حصوله في الذهن و لا حصوله .
 و هذا الخطب يمرض من عدم التمييز بين الاعتبار العقلية و الامور الخارجية .
 قال : > الجواب عما قيل من ان الامكان ممتنع بوجوده ثلاثة <

و الجواب أن كون الماهيات المتغيرة ممكنة أمر ضرورى . و التشكيك
 في الضروريات لا يستحق الجواب ، كما في شبه السوفسطائية .

أقول : قد أنصف هي هنا في تشبيه هذه الشبهة بتلك الشبهة ، إلا أنه كان يجب أن يوردها هناك ، فإن هذا الموضوع موضع التحقيق ، لا التشكيك .

مسألة

قال :

< الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل >

الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل ، لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح إلا لمنفصل .

فان قيل : قولكم « لما استويا امتنع الترجيح إلا لمرجح » ، إن ادعيت أنه أمر بدیهی ؛ فهو ممنوع ، فإنما لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا : « الواحد نصف الاثنين » ، وجدنا الثانية أظهر ، والتفاوت يدل على طرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول ، ومع قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام ؛ فان ادعيت أنه برهاني فأين البرهان ؟ سلمنا صحة ما ذكرته ، لكنه معارض بأمور :

< معارضات اربع على بدهية لزوم المرجح >

أولها لو اقتصر الممكن إلى المؤثر لكات مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إما أن تكون وصفاً ثبوتياً ، او لا تكون ، والقسمان باطلان ، فالقول بالمؤثرية باطل . وإنما قلنا : « إنه يستحيل أن يكون ثبوتياً » ، لأن ثبوته إما في الذهن فقط ، او فيه وفي الخارج .

والأول باطل ، لأن الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقاً للخارج جهل ، كمن اعتقد « أن العالم قديم » مع أنه لا يكون في نفسه كذلك ، فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلاً ، فلا يكون الشيء في نفسه مؤثراً ؛ ولأن « كون الشيء مؤثراً في غيره صفة لذلك الشيء » فكانت حاصلة قبل الأذهان ، و صفة الشيء يستحيل قيامها بشيره ، إلا أن يقال : الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية ، لكن ذلك لا يفيد ، كما تقدم .

أما الثاني، وهو أن يكون له ثبوت في الخارج، فهو إما أن يكون نفس المؤثر والأثر، أو أمراً مغايراً لهما. والأول باطل، لأننا قد تعلم ذات المؤثر وذات الأثر، مع اليك في كون ذلك المؤثر مؤثراً في ذلك الأثر، كما إذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله، ولكن لا تعلم أن المؤثر فيه قدرة الله إلا ببرهان منفصل على نفى الواسطة، والمعلوم مغاير للمجهول. فاذن، مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته. ولأن مؤثرية القدرة في الأثر نسبة بينهما، والنسبة بين الشئين متوقفة على وجودهما، والمتوقف على الشئ مغاير له.

وأما إن كانت المؤثرية أمراً زائداً فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون موجوداً قائماً بنفسه، لأن كونه عارضاً لشيء آخر غير معقول. فإن كان الأول كان ممكناً لذاته مقتضياً إلى المؤثر. فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل، وهو محال. وبتقدير تسليمه فالحال لازم من وجه آخر، لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية، إلى غير النهاية، وذلك يستدعي كون كل واحد متلوّاً لصاحبه. وإنما يكون متلوّاً لصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره، لكن ذلك محال، لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما، وقد كان لامتوسط، هذا خلف.

وإن كانت المؤثرية جوهرًا قائماً بذاته فهو محال، لأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين المؤثر والأثر، والنسبة بين الشئين لا تعقل أن يكون جوهرًا قائماً بالنفس. ثم على تقدير التسليم، فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك، أوهما، وعلى التقديرات يكون مؤثرية الذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه، ولزم التسلسل.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفةً عدمية، لأنها تفيض اللا مؤثرية التي يصح حملها على العدم، والمحمول على العدم عدم، وتفيض العدم ثبوت، فالمؤثرية أمر ثبوتي. ولأن الشيء الذي لم يكن مؤثراً فصار مؤثراً،

فالمؤثرية حصلت بعد أن لم تكن ، فهي صفة وجودية ، وإلا فليجوز - فيما إذا صادرت الذات عامة بعد أن لم تكن - أن لا يكون العلم أمراً وجودياً ، وذلك نهاية الجحالة . فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية ، فاذن القول بالمؤثرية باطل .

وثانيتها أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجود الأثر ، أو حال عدمه . والأول باطل ، لاستحالة إيجاد الموجود . والثاني باطل ، لأن حال عدم الأثر ، فلا تأثير ، لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير ، وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأول .

وثالثها أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية ، أو في الوجود ، أو في اتصاف الماهية بالوجود . والأول محال ، لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير . فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً عند عدم ذلك الغير . وهذا محال ، لأن السواد يستحيل أن يصير غير السواد . لا يقال : نحن لا نقول : السواد مع كونه سواداً يصير موسوفاً بأنه ليس سواد ، بل نقول : يفنى السواد ولا يبقى . لأننا نقول : إذا قلنا : يفنى السواد ، فهذه قضية ، ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة . والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه عنه . فإنا قلنا السواد ففنى فالموضوع هو السواد ، فلا بد أن يكون السواد متقرباً حال ذلك الفناء . وإن كان الفانى هو السواد أيضاً لزم أن يكون السواد متقرباً في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا « السواد معدوم » كون السواد متقرباً وغير متقرب وذلك محال . وأما الثاني - إن قيل : المؤثر أثر في الوجود ، فذلك محال ، وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير ، وهو محال ، على ما مر . وأما الثالث ، وهو أن يقال : ذلك المؤثر أثر في موسوفية الماهية بالوجود ، فنقول : أولاً لا يجوز أن تكون موسوفية الماهية بالوجود أمراً وجودياً ، لأنها بتقدير أن تكون أمراً وجودياً لم تكن جوهرأقالماً بذاته ، بل تكون صفة للماهية ،

فيكون موصوفة الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل . وإذا لم تكن الموصوفة أمراً ثبوتياً استحال جعلها أثراً للمؤثر أصلاً . ثم بتقدير أن تكون أمراً ثبوتياً استحال إسنادها إلى المؤثر ، لأن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده ، ويعود التقسيم المتقدم . وإن ثبت أنه لا يجوز إسناد الماهية والوجود واتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر كانت الماهية الموصوفة بالوجود غنية عن المؤثر ، ثبت أن القول بالتأثير باطل .

ورأيها أنه لو افترج مرجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لاقتصر رجحانُ الدم على الوجود إلى المرجح ، لكن ذلك محال ، لأن المرجح مؤثر في الترحيح ، والمؤثر لا بد له من أثر ، والدم نقي محض ، فيستحيل إسناده إلى المؤثر . فان قلت : علّة الدم عدم العلّة . قلت : هذا خطأ ، لأنّ العلّة مناقضة للعلّة التي هي عدم ، فالعلّة ثبوتية ، فالموصوف بها ثابت ، وإلا فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة ، وهو محال ؛ ولأنّ الدم لا يميز فيه ولا تمد ولا هوية ، فيستحيل جعل بعضه علّة والبعض معلولاً ..

< الجواب عن المعارضات الأربع >

و الجواب أن تلك القضية بديهية ، والتفاوت بينهما وبين سائر البديهيات محال في العقل . وإن حاولنا البرهان قلنا : الممكن ما لم يجب لم يوجد ، وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً فيستدعي موصوفاً موجوداً . وليس هو ذلك الممكن ، لأنه قبل وجوده معدوم ، فلا بد من شيء آخر يفرض له ذلك الوجوب بالنسبة إلى ذلك الممكن ، وذلك هو الأثر .

أما المعارضة الأولى فمدفوعة ، لأنّ ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة ، كما إذا قيل : لو كنت أنا موجوداً في هذه الساعة لكان كوي فيها إما أن يكون عديمياً . وهو محال ، لأنه نقيض الالّاكون فيها وهو عديمي ونقيض الدم ثبوت : أو يكون ثبوتياً وهو إيمان الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عند ما لا يبقى

حصوله في تلك الساعة ، او زائد عليه ، فيكون ذلك الزائد حاصلًا في تلك الساعة ولزم التسلسل ، ولما كان حصوله في هذه الساعة يغني عن هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة . فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبدهيّات . وأما المعارضة الثانية فهي كذلك أيضاً ، لأنّ الأحداث وإن كان في محلّ البحث ، لكن لا نزاع في الحدث ، والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه ، لأنّه يقال : إن حدث هذا الصوت مثلاً ، فأمّا أن يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه ، فإن حدث حال وجوده فقد وجدّ الموجود ، وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه . فظهر أن هذا التقسيم مبطل للضروريّات .

وأما المعارضة الثالثة فهي أيضاً كذلك ، لأنّه يقال : إن حدث هذا الصوت لكان الحادث إمّا الماهيّة ، او الوجود ، او موصوفة الماهيّة بالوجود : فإن كان الأوّل فقد انقلب ما ليس بصوت صوتاً . وإن كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجوداً . وكذا الثالث . فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبدهيّات . وهنا اشكال ، وهو أنّ للقادحين في البدهيّات أن يقولوا : لما عجزتم عن القدح في مقدّمات هذا التقسيم ، مع أنّكم علمتم أنّ نتيجته باطلة ، لزم منه تطرّق القدح الى البدهيّات . وأما المعارضة الرابعة فمدفوعة ، لأنّ عدم نفي محض ، فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلا يقتصر إلى مرجّح .

أقول : قوله : « التفاوت بين قولنا ترجّح أحد المتساويين يكون لمرجّح و بين قولنا الواحد نصف الاثنين يدلّ على تطرّق الاحتمال الى الأوّل فلا يكون يقيناً تاماً » ، ليس بصحيح ، لأنّ التفاوت يمكن أن يكون بسبب التفاوت في تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم . أمّا في الحكم نفسه فلا تفاوت ، كما ذكر هو أيضاً في الجواب .

وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضروريّ فليس بشيء ، لأنّ وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائماً بمؤثره ، لأنّه وصف

للممكن ، ووصف الشيء يستحيل أن يقوم بغيره ، والقائم بالمؤثر إن كان ولا بد منه فهو الإيجاب لا الوجوب . والحق أن ذلك الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات ويكون قائماً بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه . وأقول من رأس : إن البرهان الذي أقامه مبنئ على حكم هو قوله « الممكن ما لم يجب لم يوجد » ، وهذه القضية لا يصح الحكم فيها إلا إذا علم أن كل مسبب فله سبب ، وفي قولنا : « مرجح » أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح ، هذا المعنى بعينه موجود ، ولكن بعبارة أخرى . فاذن ، البرهان الذي أقامه مبنئ على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه إلى ذلك البرهان ، وقد وضع من ذلك أن ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه .

أما المعارضة الأولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر ، فان تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات . وعدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلاً ، فان ذلك إنما يكون جهلاً إذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج . واعتقاد كون العالم قديماً مع كونه ليس بقديم الذي تمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا ، لا على ما أورده في مثاله . وعدم مطابقته لا يقتضى أيضاً أن لا يكون شيء مؤثراً أصلاً ، كما قال ، بل إذا حكم بثبوته في العقل فقط ، فمطابقته بثبوته في العقل دون الخارج .

وقوله : « المؤثرية صفة قبل الأذهان ، و صفة الشيء يستحيل قيامها بغيره » فجوابه أن كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء إلى غيره هو العاقل قبل الأذهان ، لا الذي يحصل في العقل ، فان ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل . وأما قوله : « إلا أن يقال : الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية ، لكن ذلك لا يفيد ، لما تقدم » فجوابه الصحيح : أن المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونهما ثابتين في العقل ، لا ما أحال عليه فيما تقدم . والقول ، في باقى

كلامه في فساد كون المؤثرية ثبوتية، ظاهرٌ مما ذكرناه. وأما حجته على أن المؤثرية ثابتة، لأنّها تفيض اللامؤثرية، فقد مرّ بيان فسادها. واستدلّاه بتجدّد المؤثرية على كونها نبوتية، لا يقتضى كونها ثبوتية إلا في العقل، كما في سائر الإضافات.

وقوله في الجواب «إنّ» مثل هذه التقسيمات مبطل للبدهيّات، كما إذا قيل: كوني في هذه الساعة إمّا أن يكون ثابتاً أو لا يكون، إلى آخر كلامه؛ ليس كما قاله، لأنّ الكون في الزمان أمرٌ عقلى يعرض للمتكون مشروط بوجود الزمان المتعلّق به، ويفنى كون المتكون بحيث يصلح أن يمرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل، فلا يلزم منه ما يبطل البدهيّات.

وأما في المعارضة الثانية فقسمة التأثير بأنّه يحصل إمّا في حال وجود الأثر أو في حال عدمه وهما باطلان، فليس كذلك، لأنّه إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر، لأنّ العلّة مع معلولها تكون بهذه الصفة. وإن أراد به مقارنة المؤثر للأثر الذاتية فذلك مستحيل. وإلّا يؤثّر فيه لامن حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم. وبعض المتكلمين يقولون: المؤثر يؤثّر حال حدوث الأثر، فإنّها ليست بحال الوجود ولا بحال عدمه.

وقوله في الجواب «إنّ» هذه القسمة مبطلّة للضروريّات، باطلٌ ودالٌّ على تحيّرهِ في أمثال هذه المواضع، وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلّة والمعلول في الزمان، فإنّهم يقولون الذي يوجد في الآن الثانی يصنّد من موجدِهِ في الآن الذي قبله، فيكون التأثير سابقاً على الأثر بأنّ. ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده، سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً، ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود، وفي الآن الذي يصير موجوداً لا يكون مقارناً للمعدوم.

و أما في المعارضة الثالثة فقله « تأثير المؤثر إما في الماهية ، او في الوجود ، او في اتصاف الماهية بالوجود » يجاب عنه بأنه في الماهية . قوله « ذلك محال ، لأن » كون السواد سواداً بالغير يوجب أن يكون السواد سواداً عند عدم الغير ، جوابه أنه إذا فرض السواد وجب سواديته بسبب الفرض وجوباً لاحقاً مترتباً على الفرض ، ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه ، فانه يكون إيجاباً لما فرض موجوداً . أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ، ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده ، وقد ورد الفرق بين الوجودين في « المنطق » . وهذه مفاظة من جهة اللفظ المشترك ، لأن الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية . وأيضاً إذا قلنا : « قُتِيَ السواد » معناه أن السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ، ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه ، لا على الموجود الخارجي ، فان الوضع والحمل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلاً . وهكذا القول في حصول الوجود من وجوده . وإن قيل : تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفاً بالوجود ، كما هو رأى القائلين بأن المعدم شيء ، لم يتعلق ذلك بموصوئية الماهية بالوجود ، لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به . والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود . ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال . و ظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خطبه وتحيته وقدحه بسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات .

و أما في المعارضة الرابعة فقله « افتقار الدم إلى مرجع محال » ، لأن « الدم نفى محض » ، ليس بشيء ، لأن عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفياً محضاً ، ومتساوى طرفي وجوده وعدمه لا يكون إلا في العقل ، فالمرجح لا يكون إلا عقلياً . وعدم العلة ليس بنفى محض ، وهو يكفي في الترتيب العقلي ، [ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يملك هذا الدم بذلك الدم في العقل] وقوله « العلية مناقضة للألية » إلى آخره ، فقد مر وجه الغلط فيه . وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها ، إنما هو تأكيد للمعارضة .

قال :

مسألة

< الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى من الآخر >

الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد طرفيه به أولى من الآخر . لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طرفان الطرف الآخر أو لا يمكن ، فإن أمكن فأما أن يكون طرفاه لسبب أو لا لسبب ، فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجح ، بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح . وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لعلّة . وهذا محال ، لأن المتساوي أقوى من المرجوح ، فلما امتنع الوقوع حال التساوي فبأن يمتنع حال المرجوحية كان أولى . وإن لم يكن طرفان المرجوح كان الراجح واجباً والمرجوح مستنماً .

أقول : ما ذكره يقتضى نفى الأولوية مطلقاً . ولتقابل أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعاً أو أشدّ عند الوقوع أو أقلّ شرطاً للوقوع ، وأنت ما أبطلت ذلك . وقد قيل في رجحان الدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والعركة : إن الدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء . و اجيب عنه بأن كلامنا في الممكن لذاته ، لا في المحتنع بغيره ؛ و بقاء الغير القارة ممتنع لغيره .

قال :

مسألة

< رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب >

رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب ، أما السابق فلا نه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لاسدوره عنه لم يوجد ، وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب . و أما اللاحق فلا أن وجوده ينافي عنده ، فكان منافياً لا يمكن عنده ، فكان مستلزماً للوجوب . و اعلم أن شيئاً من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين ، لكنهما خارجان ، لا داخلان .

أقول : قدم تقرير هذين الوجهين والفرق بينهما فيما مضى . ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن الدم فهو لا ينفك في كل واحد من

حائثية عن هذين الوجودين لوجوده أو لعدمه، وهو لا يقتضى شيئاً منهما كما لا يقتضى أحد الطرفين لذاته، وهذا معنى قوله « لكنهما خارجان لا داخلان » .

مسألة

قال :

< علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث >

علة الحاجة إلى المؤثر الامكان، لما سبق، لا الحدوث؛ لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخراً عنه، والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب. احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج المدم الممكن إلى المؤثر. وهو محال، لأن التأثير يستدعي حصول الأثر، والمدم نفي محض فلا يكون أثراً. والجواب ما قيل: إن علة المدم عدم العلة.

أقول: الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالدم، فهو صفة للوجود الموصوف به. والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجدته بالذات، تأخر المعلول عن العلة؛ وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود، تأخره بالطبع. واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات، وجميعها أربع تأخرات، اثنان بالطبع واثنان بالذات، وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث علة للاحتياج.

وقد قالوا في معارضته: الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه، والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه، والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته. وهي فاسدة، لأن الممكن الموصوف بالامكان ليس بمتأخر عن تأثير المؤثر، إنما يتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخران عن ذاته اللذين سببهما احتياج إلى مؤثر، ثم إلى علة الاحتياج. والقائلون بكون الامكان علة الحاجتهم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين. والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الأقدمون منهم. وقولهم « لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج المدم إلى المؤثر، وهو

محالٌ، ليس بشيءٍ، لأنَّ عدم المعلول ليس نفيّاً صرفاً، ولا مانع من أن يكون معلولاً لعدم العلة، كما مرَّ القول فيه، وقد يبيِّن أنَّ ذلك غير مشتملٍ على فساد.

مسألة

قال :

«الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر»

الممكن حالٌ بقائه لا يستغنى عن المؤثر، لأنَّ الحاجة للإمكان، والامكان ضروريٌّ للزوم لماهية الممكن، فهي أبداً محتاجةٌ. لا يقال: إنَّه حال البقاء أدلى بالوجود، [و تلك الأولوية مأمنة من احتياجه إلى المؤثر]. لأنَّنا نقول: هذه الأولوية المغينة عن المرجح إن كانت حاصلةً حالة الحدوث [لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث، وإلاَّ] فهو أمر حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار، فالشيء حال استمراره مفتقر إلى المرجح.

احتجوا: بأنَّ المؤثر حال بقاء الأثر إمَّا أن يكون له فيه تأثيرٌ أو لا يكون. فان كان له فيه تأثير، فذلك التأثير إن كان الوجود الذي كان حاصلاً، فهو محالٌ، لأنَّ تحصيل الحاصل محالٌ؛ وإن كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد، لافي الباقي. وإن لم يكن له فيه تأثير أصلاً استحال أن يكون له فيه تأثير. والجواب: لا معنى بالتأثير تحصيل امر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر. أقول: القول بأنَّ الممكن حال بقائه محتاجٌ إلى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين، وبعضهم يفرقون بين الموجد وبين المُبقي. والاعتراض: بأنَّ المؤثر حال البقاء إمَّا أن يكون له في الأثر تأثير أم لا، يشتمل على غلطٍ؛ فإنَّ المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء، وتحصيل الحاصل إنما لزم منه. والحق أنَّ المؤثر يقيّد البقاء بعد الأحداث.

وقوله: وإن كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد، لافي الباقي، جوابه: نعم، تأثيره بعد الأحداث في أمر جديد هو البقاء، فانه غير الأحداث، فهو مؤثر في أمر جديد ساربه باقياً، لافي الذي كان باقياً. وقوله في الجواب ولا معنى بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر، ليس بشيءٍ، لأنَّ البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد، لولاه لكان الأثر ممَّا لا يبقى.

تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين

قال : < الموجود اما قديم واما محدث >

الموجود إما أن يكون قديماً او محدثاً . أما القديم فهو لا أول لوجوده ، وهو الله سبحانه ؛ والمحدث ما لوجوده أول ، وهو ما عداه .

قالت الفلاسفة : مفهوم قولنا « كان الله موجوداً في الأزل » ، إما أن يكون عديمياً او وجودياً . والأول باطل ، وإلا « لكان قولنا « ما كان موجوداً في الأزل » ، ثبوتياً ، فيكون المعلوم موسوفاً بالوصف الوجودى ، وهو محال . فثبت أن ذلك المفهوم وجودى ، وهو إما أن يكون عين ذات الله تعالى او غيره . والأول باطل . لأن كونه في الأزل غير حاصل الآن ، وإلا « لكان الآن هو الأزل ، فكل ما وجد في الآن وجد في الأزل ، هذا خلف . لكن ذاته حاصلة الآن ، فكونه في الأزل أمر زائد على ذاته ، وذلك الأمر كان موجوداً في الأزل ، فقد كان في الأزل مع الله غيره . ثم ذلك الغير هو الذى يلحقه معنى « كان » و « يكون » لذاته ، وهو الزمان ، فالزمان موجود فى الأزل .

قال المتكلمون : معنى كون الله تعالى قديماً أننا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها . ومعنا يقر ذلك أنه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم ، لكان ذلك الزمان إما أن يكون قديماً او حادثاً . فان كان قديماً مع أنه ليس له زمان آخر فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان ، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع ؛ وإن كان حادثاً لم يعتبر في حدوثه زمان آخر ، لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر ، وإذا عقل الحدوث

في نفس الزمان من غير اعتبار زمانٍ [فليعقل مثله في سائر المواضع .
أقول : صفات الله تعالى ، عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ، ليست بمحددة ؛
 ولذلك كان من الصواب أن يقول : « وهو الله وصفاته » ، وفي المحدث يقول : « وهو
 ما عداه وعدا صفاته » .

والشبهة التي أوردتها للفلاسفة اخترعها هو لأجلهم ، وليست بشيء ، فإنه
 قال : « كان الله موجوداً في الأزل » صفةً ثبوتيةً ، لأنه قبيحٌ « ما كان كذلك » ،
 ولو كان النقيض ثبوتياً لكان المعدم موصوفاً بصفة ثبوتية . أقول : قد مر ما في
 هذه الطريقة من الغلط .

وأيضاً قبيحٌ كان الله موجوداً في الأزل « ما كان الله موجوداً في الأزل » ،
 وهي قضية ، ولا يكون شيء من المخدمات موصوفاً بهذه القضية . وإن جعلنا بآزائه
 « ما كان معدوم ما موجوداً في الأزل » ، حتى يصير ذلك المعدم موصوفاً بأنه لم يكن
 في الأزل ، لم تكن هذه القضية قبيحاً للأولى ، لتخالف موضوعيهما . وإن أراد بذلك
 - أن الكون واللا كون متناقضان ، والكون محمول على الله ، واللا كون محمول
 على العدم ، فيكون الكون وجودياً - كان إيراد قضيتين ، بدل مفردين ، حشواً ؛
 والكلام على مثل هذه المناقضة وفسادها مما ذكرناه مراراً . والفلاسفة شبهة غير هذه
 في قدم الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها .

وقوله : « قال المتكلمون : معنى « كون الله قديماً » أننا لو قدرنا أزمنة لا
 نهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه كل المتكلمين ، فإن كون الشيء مع الشيء
 لا يتحقق إلا فيما كان في زمان أو تقدير زمان ، والمحققون منهم يقولون : معناه
 أنه غير مسبوق بغيره . لا يقال : إن السبق أيضاً لا يتحقق إلا بتقدير زمان . لأنهم
 يقولون : سلب السبق منه لا يقتضي كونه زمانياً .

خواص القديم والمحدث

مسألة

قال :

< القديم يستحيل استناده إلى الفاعل >

اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل ، وافقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زماناً ، فإن العالم قديم عندهم زماناً مع أنه فعل الله تعالى . وعندى أن الخلاف في هذا المقام لفظي ، لأن المتكلمين لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات . ولذلك زعم مثبتوا الحال منّا : أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أن العالمية والقادرية مملّكة بالعلم والقدرة . وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحسية والموجودية مملّكة بحالة خامسة ، مع أن الكل قديم . وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة مملّكة بالذات . وهؤلاء وإن كانوا بمنعوا عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال ، ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة .

أقول : إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل ، لا لقولهم : « علة الحاجة هو الحدوث » فإن هذا القول يختص ببعضهم كما مر ، لكن لقولهم بأن ما سوى الله تعالى وصفاته محدث . والأحوال التي ذكرها عند مثبتها ليست بوجود ولا معدومة ، فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم ، وهو أن القديم ما لا أول لوجوده إلا أن يغير التفسير ويقول : القديم ما لا أول لثبوته ، على أن الوجود والثبوت مترادفان . لكنه يقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناه واحداً . وأبو الحسين < البصري > لا يقول بالحال ، لكنه يقول : العلم صفة لله قديمة مملّكة بالذات . وأما أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة ولكنهم يقولون : لا هي الذات ولا غيرها ، فلذلك لا يطلقون المعلولية عليها . والحق أن جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معنى . وأن إياهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقي .

قال : وأما الفلاسفة فالتهم إثمًا أسندوا العالم القديم إلى الباري سبحانه ، لكونه عندهم موجباً بالذات ، حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جوزوا كونه موجداً للعالم القديم . فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع استناده إلى المختار .

أقول : اختلفوا أيضاً في معنى الاختيار ، فإن الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ، ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به . وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى ، والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه . ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته ، وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً ، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر ، بالمرجع .

قال : مسألة

« القدماء عند أهل السنة والقدماء الخمسة عند الحرثانيين »

أهل السنة أثبتوا القدماء ، وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته . والمعتزلة وإن بالقوا في إنكاره ولكنهم قالوا به في المعنى ، لأنهم قالوا : الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات ؛ والثابت في الأزل على هذا القول أمور كثيرة ، ولا معنى للقديم إلا ذلك . أما القول بقديم سوى ذات الله وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره ، لكنهم عوگوا فيه على السمع ، لأن دليل التمايع لا يدل إلا على نفى الهين . وأما على نفى قديم غير قادر ولا حي فلا .

أقول : أهل السنة لا يترفون باثبات القدماء ، لأن القدماء عبارة عن أشياء متغيرة ، كل واحد منها قديم ؛ وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذوات ، أما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ، ولا في الصفات مع الذوات ، على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري . والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ، ولا يقولون بوجود القدماء . والأحوال الخمسة ، هو قول أبي هاشم وحده ، فإنه عكس القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية . وللمسلمين أدلة على نفى القدماء ، منها

بيان أن "كل ممكن محدث ، و ذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى . وأما بديل التمانع فلا يمكن ففي القدماء ، إذا كانوا أحياء عالمين مريدين ، إلا أنهم غير قادرين ، لأن امتناع التمانع إنما يثبت عند كثرة القادرين . وأما الأدلة السمعية فكثيرة .

قال : وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء : حيّان فاعلان ، البارى والنفس . وعنوا بالنفس ما يكون مبدءاً للحياة ، وهى الأرواح البشرية والسموية ؛ وواحد منفصل ، وهو الهوى ؛ واثمان لحيّان ولا فاعلان ولا منفعلان ، وهما الدهر والخلا . أما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور . وأما قدم النفس والهوى فهو بناء على أن "كل محدث مسبوق بمادة" . فقالوا : لو كانت النفس حادثة لكانت مادية . ومادتها إن كانت حادثة اقتضت إلى مادة أخرى ، لا إلى نهاية ، ولزم التسلسل ؛ وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الهوى لكانت حادثة لزم التسلسل ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الدهر ، وهو الزمان ، فغير قابل للمدم ، لأن "كل ما يصح عليه العدم كان عديمه بعد وجوده بمدينة زمانية ، فيكون الزمان موجوداً ، حال ما فرض معدوماً ، وهذا محال . فاذن قد لزم من فرض عديمه لذاته محال ، فيكون واجباً لذاته . وأما الخلا فهو أيضاً واجب لذاته ، لأن الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح القطر بامتناع ارتفاعه . والخلا كذلك . لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الاشارات ، وذلك غير معقول .

أقول : هذه حكاية مذهبهم ، وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه . و مال ابن زكريا الطيب الرأى إلى ذلك المذهب ، وعمل فيه كتاباً موسوماً بـ « القول في القدماء الخمسة » ، وسيأتى القول في كل واحد منها .

سأله

قال :

> زعم ابن سعيد أن القدم صفة و الكرامية أن الحدوث صفة <

ثم سئل : سئل من أن القدم صفة ، وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة .

وهما باطلان ، لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة ، والحدوث لو كان صفة لكانت

حادثة ، ولزم التسلسل .

أقول : لا يلزم على عبدالله بن سعيد شيء ، لأنه يقول : كل ما ليس القدم داخلاً في مفهومه ، فإنا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هي القدم . وأما القدم فلا يحتاج ، لكونه بذاته قديماً . وللكرامية أن يقولوا : صفة الحدوث ليست بموجودة ، على ما مر ، فكيف يوصف بالحدوث . ولهم أن يقولوا : الصفات لا توصف بالقدم والحدوث ، لأن الأنصاف بهما من شأن الذات .

مسألة

قال :

< كل محدث مسبوق بمادة ومدة على زعم الفلاسفة >

زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة . أما المادة فلأن المحدث مسبوق بالامكان ، فهو صفة وجودية مفارقة لصحة اقتدار القادر عليه ، لأن صحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة في نفسها . ولو كان إمكانها نفس صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه ، ثبت أن الامكان صفة موجودة ، وهي سابقة على وجود الممكن فتستدعي محلاً وهو المادة . والجواب عنها ما مر في مسألة المعدوم .

أقول : ما مر في مسألة المعدوم غير أن الامكان لا يجوز أن يكون ثابتاً حالة المعدم ، لأن الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية ، فلا يمكن أن تتصف بالامكان ، ثم إنه حكم بثبوته في حجتهم الثانية فانه نقض اللا إمكان المحمول عليه النفي ، فيجب أن يكون ثابتاً ، وهي هنا لم يجعل الامكان صفة لمعدوم ، بل إنما أوجب لكونه ثابتاً أن يكون الموصوف به موجوداً ، وإن كان ما يتول إليه الممكن معدوماً .

والتحقيق في هذا الموضع هو أن الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين : أحدهما ما يقابل الامتناع ، وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ، ولا يلزم من أنصاف الماهية بها كونها مادية .

والثاني الاستعداد ، وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف وإذا كان موجوداً ومرضاً وغير باق بعد الخروج إلى العقل ، فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محلّ وهو المادة . فهذا البحث مهم يجب أن يكون في إثبات ذلك المرض ونفيه .

قال : وأما المدّة ، فقالوا : كلُّ محدث فعدمه قبل وجوده ، فتلك القبلية ليست نفس العدم ، فإنّ العدم قبل العدم بعد ، وليس القبل بعد ، فهي صفة وجودية فتستدعي موصوفاً موجوداً . فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا إلى أوّل ، فههنا قبلات لا أوّل لها . والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان ، فههنا زمان لا أوّل له . والجواب : أنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدّم عدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكن تقدّم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمايياً ، وأن يكون الزمان زمايياً ، فهما محالان .

أقول : إنهم يقولون : القبلية والبعديّة تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لما لم يدخل الزمان في مفهومهما ، احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل إلى زمان . أما أجزاء الزمان ، فلا تحتاج إلا غير أنفسها ، ولا العدم بالقياس إليها في كونه بعد أو قبل إلى غيرها . وأما الباري تعالى ، وكل ما هو علّة الزمان أو شرط وجوده ، فلا يكون في الزمان ولا معه ، إلا في التوهم ، حيث يقيسهما الزمان على الزماييات . فهذا ما قالوه ههنا .

مسألة

قال :

< العدم لا يصح على القديم >

العدم لا يصح على القديم . ولما كانت هذه المسألة إحدى مقدّمات مسألة الحدود رأينا أن نذكر برهانها هناك .

قال :

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

< الجواهر و الاعراض >

فنقول : الحال قد يكون سبباً لقوام المحل ، إما بأن يقتضى الحال وجود المحل ثم أن تصير نفسه حالة فيه ، او بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه . وعلى التقديرين لا يلزم الدور ، فالمحل الذى لا يقوم بما يحل فيه يسمى بالموضوع ، فهو أخص من المحل ، فيكون عدسه أعم من عدم المحل .

أقول : المحل قابل للحال ، فلا يكون عندهم فاعلاً فيه ، فالقول بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه غير معقول عندهم ، والمراد ههنا من الحال الذى يكون سبباً لقوام المحل ههنا هو الصورة و من المحل الهيولى . ويريدون بهذا البيان أن امتناع الانفكاك بينهما ، لاحتياج كل واحد منهما إلى الأثر ، لا يقتضى الدور ؛ والحال الذى لا يقوم محله به هو المرض ، ومحلّه الموضوع .

قال : إذا عرفت ذلك فنقول : الممكن إما أن يكون في الموضوع ، وهو المرض ؛ أو لا يكونه وهو الجوهر . والجوهر إما أن يكون في المحل وهو الصورة ، أو يكون محلاً وهو الهىولى ؛ أو مركباً من الصورة و الهىولى وهو الجسم ، فقط ، بالاستقراء ؛ أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما ، وهو إما أن يكون متعلقاً بالجسم تعلق التدبير ، وهو النفس ؛ أو لا يكون متعلقاً ، وهو العقل . وإما المرض ، فهو إما أن يقتضى نسبة أو قسمة ، أو لا نسبة ولا قسمة . أما النسب فبسة أقسام : «الآين» وهو الحصول في المكان ، و«المتى» وهو الحصول في الزمان أو في طرفه ، و«المضاف» وهو النسبة المتكررة ، و«الملك» وهو كون الشيء محاطاً بشيء الذى ينتقل بانتقاله ، و«أن يفعل» وهو التأثير ، و«أن يفعل» وهو التأثير ، و«الوضع» وهو الهيئة الحاصلة للجسم ، بسبب ما بين أجزائه من النسب ، وما بين تلك الأجزاء و بين الامور الخارجة عنها من النسب .

أما العَرَضُ الذي يقتضى القسمة ، فاما أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو « الكم المتصل » ، او لا يشترك في حد واحد وهو « الكم المنفصل » . أما « المتصل » فاما أن تكون الأجزاء المقترضة فيه بحيث توجد معاً وإما أن لا تكون كذلك . فالأول هو الكم المتصل القار الذات . وهو إما أن يكون ذا بُعد واحد ، وهو « الحظ » ، او ذا بعدين ، وهو « السطح » ، او ذا ثلاثة أبعاد ، وهو « الجسم التعليمي » . و أما الذي لا يكون قار الذات فهو « الزمان » فقط . و أما المنفصل فهو « العدد » .

و أما العَرَضُ الذي لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو « الكيف » ، وأقسامه أربعة : أحدها المحسوسات بالحواس الخمس . وثانيها الكيفيات النفسانية . وثالثها التهيؤ ، إما للدفع وهو القوة ، او للتأثر وهو اللاقوة . ورابعها الكيفيات المختصة بالكليات ، إما المتصلة بالاستقامة والانعناء . وإما المنفصلة كالتركيب . [كالأولية والتركيب ، والتقدم والتأخر] .

أقول : في قوله داو مركباً من الصورة والهولي ، وهو الجسم فقط ، بالاستقراء نظر ، فإن الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ، ولا يحتاجون إليه ، بل يسمون الجواهر إلى الجسم وأجزائه ، وإلى ما ليس بجسم ولا بأجزائه ، وهذه قسمة حاصرة . و يسمون القسم الأول بالمادى ، والقسم الثانى بالمفارق . و يسمون الأول إلى نفس المادة ، وإلى ما يفتقر لها ، وإلى ما يتقوّم بها ؛ و الأول هو الهولي ، والثانى هو الصورة ، وهما جزأ الجسم ، و الثالث هو الجسم . أما المفارق فاما أن يتصرف في الماديات او لا يتصرف ، وهما النفس والعقل .

و أسماء أنواع الكيفه أما النوع الأول فسمّى بالانفعاليات و الانفعالات ، و الأول راسخة كحجرة الدّم ، و الثانى غير راسخة كحجرة الخجل . و أما النوع الثانى فسمّى بالحال و الملكة . أما الحال فسرمة الزوال كغضب الحليم ، و أما الملكة فبطيئة الزوال كصفة المسحاح . و أما النوع الثالث فسمّى بالقوة واللاقوة ،

وليس اسم القوة للدفع فقط ، فإن الصلابة قوة ، وهى تهبط لأن لا يتفعل بسرعة ، والبطء لا قوة و ليس يتأثر عن شيء ، بل هو ما يقطع نذا الحركة بسببه مسافة قليلة . فالقوة اسم لاستعداد بسببه تفعل الشيء بسهولة ، او تفعل بعسر ؛ واللاقوة اسم لاستعداد بسببه تفعل بعسر ، او تفعل بسهولة . والنوع الرابع فليس له اسم غير ما ذكر .

قال: أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراس النسبية . أما «الاضافة» فلائها لو كانت موجودة لكات في محل ، و حلولها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها ، وذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحل و يكون حلوله زائداً عليه ، ولزم التسلسل ؛ ولأن كل حادث يحدث ، فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان . فلو كانت تلك المعية صفة وجودية ، لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى . ولأن الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها ، بناء على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات ، فحصل وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها و ماهيتها ، و تلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه . هذا خلف . وأما نسبة الشيء إلى الزمان > متى < فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة اخرى إلى ذلك الزمان ، ولزم التسلسل . وكذا «التأثير» لو كان صفة زائدة لكات تلك الصفة ممكنة بذاتها مفقرة إلى مؤثر ، و كان تأثير المؤثر فيها صفة اخرى ولزم التسلسل . وكذا «القبول» لو كان صفة زائدة لكات موسوفة الذات بها صفة اخرى ولزم التسلسل .

أقول: لو كانت هذه المقولات نسباً لكات أنواعاً لجنس عالي هو «النسبة» ولم تكن أجناساً عالية . وهم لا يمتنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها ، بل ربما يعرض لها النسب إلا «الاضافة» ، فإن مفهومها النسبة و تستدعي تكرار النسبة . و أما كون الاضافة عرضاً حالاً في محل فحلولاها في ذلك المحل لا يكون إضافة ، بل

الإضافة تعرض للحال "إلى المحل"، و للمحل "إلى الحال" بعد الحلول، كما تعرض للرأس و لذى الرأس .

و التحقيق ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل . ولا يكون في الخارج [إلا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوّره الإضافة ، فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج] . و إذا تصوّره العاقل يعقل أبوة في أحدهما و بوة في الآخر ، ولا يلزم التسلسل ، لأن الأبوة إذا عرضت لشخص ، فإن كان ذلك المروض إضافة أخرى ، لكنها لا تكون بأبوة أخرى ، و إذن لا تسلسل الأبوة . و تلك الإضافة أيضاً أمر عقلي ، ولا تسلسل ، لأنها تنقطع عند وقوف العقل ، وهم يقولون إن الله تعالى صفات إضافية ، كالأول ، و الآخر ، و الخالق ، و الرازق ، و المبدع ، و الصانع ، و غير ذلك . و يلتزمون القول بهذه الصفات ، من غير المعية الزمانية لله تعالى .

و أما قوله : « حصول الوجود للماهية إضافة بينهما » فليس بشيء ، لأن الإضافة ههنا ليست إلا بمعنى الانضمام ، وليس ذلك ممّا نحن فيه بشيء . و كون الشيء في الزمان يشبه كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم . و أما النسبة فتلحقهما بعد ثبوتهما . و أما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة ، بل يريدون به التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قادر الذات ، كقطع السكين اللحم ، فإن الجزئين منه لا يقمان في زمان واحد ، فالهيئة الحاصلة للسكين - حين يقال له هوذا يقطع ل قبله ولا بعده - هي المعنية بأن يفعل . و قس عليه الانفصال . و النسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع و المقطوع . و الانصاف يقتضى أن ينفل مذهب الخصوم على ما ذهبوا إليه ، لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل .

قال : أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمر حاصل ، سواء وجد الفرض و الاعتبار أو لم يوجد . و هو ليس أمراً عدياً ، لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ، ثم يصير فوقاً . فالفوقية التي

حصلت بعد العدم لا تكون عديمة ، و إلاً لكان نفى التفي عديمًا ، وهو محال ، فالقويّة أمرٌ ثبوتي . وليست هي نفس الذات ، لأنّ الجسم من حيث إنّه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير ، ومن حيث إنّه فوق مقول بالقياس إلى الغير ؛ ولأنّ الشيء قد لا يكون فوقاً ، ثمّ يصير فوقاً . والذات باقية في الحالين . والقويّة غير حاصلة في الحالين .

أقول: كون الشيء عقلياً كقويّة السماء يبين كونه فرضياً ، فإنّ محتبة السماء ربما يفرض . بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء ، كقويّة السماء . و أمّا الفرضي فهو الذي يفرضه الفاضل وإن كان محالاً . و الذّهني يشملهما . و يجب أن يفهم كل واحد منهما ، لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط .

قال: ثمّ إنّ معترراً من قدماء المتكلمين أثبت لقوّة هذه الحجّة الأعراس النسبيّة ولم يجد دافعاً للتسلسلات المذكورة فالتزمها و أثبت أعراساً لانهائية لها يقوم كل واحد منها بالآخر . و قال المتكلمون : هذا باطل ، لأنّ كل عدد موجودٍ فله نصف ، و نصفه أقل من كله . و كل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ . فنصفه متناهٍ في العدد ، و كل ما نصفه متناهٍ فكله متناهٍ ، لأنّه ضعف المتناهى . قال معتر : لا نسلم أنّ كل عدد فله نصف ، بل ذلك من خواص العدد المتناهى . سلّمناه ، لكن لم قلنم بأنّ كل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ ؛ اليس أنّ مقدرات الله تعالى أقل من معلوماته ، و تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها .

أقول: غير المتناهى لا يصير متناهياً بنقصان كل شيء منه . و الشيء ربما يكون متناهياً من وجه و غير متناهٍ من وجه ، تلحقه خواص المتناهى من الوجه الأوّل وخواص غير المتناهى من الوجه الآخر . و هذا كتضعيف الألف و الألفين مراراً لانهائية لها ، فيكون أحد غير المتناهين مسافلاً للآخر ، ولا يلزم منه تنهايه أحدهما .

قال: ونحن نقول: حجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين، وذلك محال، لأن الإضافتين توجدان معاً ومجلاهما يوجدان معاً، فالقبل موجود مع البعد، هذا خلف. ولأننا نحكم على اليوم الماضى في اليوم الحاضر بكونه ماضياً. والمفهوم من كونه ماضياً ليس أمراً سلبياً، لأنّه صار ماضياً بعد ما لم يكن ماضياً، فاذن هو ثبوتى. وليس ثبوته في الذهن فقط، فأنّا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فكذلك اليوم ماضٍ في نفسه. وليس عبادة عن نفس ذلك اليوم، لأنّه حين كان حاضراً لم يكن ماضياً، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضياً عرضاً حقيقياً قائماً به حال عدمه، فيكون الموجود قائماً بالمعدوم، وهو محال.

أقول: قد بينّا أنّ الاضافة تمقل عند تصوّر المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصوّر معلولا ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم، بل يلزم حدوث معقول متعلق بمتصور، وذلك غير محال. وقد عرفت أن ذلك ثابت في نفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهنى الصرف.

قال: وأما «الوضع» فهو كهيئة الجلوس مثلاً، فإن أردت به ما لكل واحد من أجزاء الجسم من الأين ومماسّة الغير فلا نزاع في ثبوته؛ وإن عُنِيَ به أمر وراه ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال، لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة. لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: إنّه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة، وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد. لأنّا نقول: الإشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالأشكال في قيام هيئة الوضع بها. فإن كان ذلك بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل. وكذا القول في «الملك».

أقول: الهيئة المسمّاة بالوضع إنّما تحصل في الأجزاء بعد سيرورتها بجملة واحدة، وكذلك الزاوية والشكل، وليس ذلك حلول المرض الواحد في محال

كثيرة، إنما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته، ولم يفلح على استحالة ذلك دليل. وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحداً، وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما، مثلاً كالعشرة، فإنها لا تنقسم من حيث هي عشرة، وإن انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة. وقد تكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة. ولا يلزم منه ثبوته، فإن موضوع الوحدة الأولى هو الذي يقال له إنه واحد، وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأولى. وإذا لم تتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد، وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجاً إلى وحدة تسبقها، بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل.

قال: أما «الكميات المتصلة» فتقول: لا معنى للسطح إلا نهاية الجسم، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء، وقضاء الشيء لا يكون أمراً وجودياً. وكذا القول في الخط والنقطة، وأيضاً السطح لو كان عرضاً حالاً في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث، والحال في الشيء الذي يكون كذلك منقسم في الجهات الثلاث، فالجسم منقسم في الجهات الثلاث، فكان جسماً، هذا خلف.

أقول: السطح ليس هو فناء الجسم فقط، فإن الفناء لا يقبل الإشارة الحسية، والسطح يقبلها. والتحقيق يقتضي أن هناك ثلاثة أمور: فناء الجسم في جهة معينة من جهاته، ومقدار ذو طول وعرض فقط، وإضافة تمرض للفناء، فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية؛ فالمقدار موجود بسببه يقبل الإشارة. والفناء ليس بعدم محض، بل عدم أحد أبعاد الجسم، وهو ثمنه؛ والإضافة عارضة لها متأخرة عنها. وربما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار، وذلك موضوع لعلم الهندسة، وكذلك الخط والنقطة، ولا يلزم من حلول السطح في الجسم اتسامه في الجهات الثلاث، كالانقسام الجسم، لأن ذلك يكون حكم العرض الساري في محله، وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الأعراف السارية في محالها.

وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم باهتسام المحل، فهذا هو تقريرهم في هذا الموضوع.

قال: > احتجوا على أن الزمان لا يجوز أن يكون موجوداً بأمور <
وَأَمَّا الزمان، فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس. فقد احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجوداً بأمور:

أولها أنه لو كان موجوداً لكان إما أن يكون قاراً الذات، فيكون الحاضر عين الماضي، فيكون حادث اليوم حادث زمان الطوفان، هذا خلف. أو لا يكون قاراً الذات، وحينئذ يقضى العقل بأن جزءاً منه كان موجوداً ولم يبق الآن، وأن جزءاً منه حصل الآن والماضي. والآن هو الزمان فيلزم فيه وقوع الزمان في الزمان. فلو كان أمراً وجودياً لزم التسلسل، وهو محال.

أقول: إن كان الزمان قاراً الذات لا يكون الحاضر عين الماضي، بل يكون مملاً. كما في الجسم الذي هو قار الذات، ولا يلزم منه أن يكون جزءاً منه هو عين الجزء الآخر. وأما إذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزءاً منه عند حصول جزء آخر، فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمان؛ لأن القبلية والبعديّة لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزءاً مقدماً على جزء، لا زمان غيرهما، بل بذاتيهما، ولا يلزم منه تسلسل.

قال: وثانيها أن الزمان إما الماضي أو المستقبل أو الحال، ولا شك في أن الماضي والمستقبل معدومان. أما الحال فهو الآن، وهو إما أن يكون منقسماً أو لا يكون. فإن كان منقسماً لم يوجد جزءاً مملاً، فلا يكون الذي فرضناه موجوداً، موجوداً، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً كان عدمه دفعه لامحالة، وعند فئاته يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تتالي الآفات ويلزم منه تركب الجسم من النقط المتتابة. هذا خلف.

أقول: الزمان إما الماضي، وإما المستقبل، وليس له قسم هو الآن. إنما

الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل ، كالنقطة في الخط . و الماضي ليس بمعدوم مطلقاً ، إنما هو معدوم في المستقبل ، والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدومان في الآن . و كل واحد منهما موجود في حده . و ليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً ، فإن السماء معدوم في البيت و ليس بمعدوم في موضعه ، ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين . مثلاً تقول : من الغداة إلى الآن ، و من الآن إلى العشاء . فإن كان الآن جزءاً لم تكن هذا لقسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين . فالآن موجود ، و هو عرض حال في الزمان ، كالفصل المشترك في الخط ، و ليس بجزء من الزمان ، وليس فناءه إلا بعبور زمان ، فلا يلزم منه تنالي الآفات .

قال : و ثالثها : الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته ، و فساد التالي يدل على فساد المقدم . بيان الشرطية أنه لو كان موجوداً و فرضناه قابلاً للعدم فليفرض أنه عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل ، وهذه البعدية لا تتحقق إلا عند تحقق الزمان ، فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده ، و ذلك محال ، فاذن مجبرٌ د فرض عدمه يستلزم المحال ، فاذن فرض عدمه محال ، فهو واجب لذاته . و إنما قلنا : إنه يستحيل أن يكون واجباً لذاته ، لأن كل جزء منه حادث و ممكن ، و المجموع متقوم بالأجزاء ، و المتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجباً .

أقول : فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ، و يلزم منه المحال ، لاشتماله على عدم الشيء و وجوده ، و فرض عدم الزمان وحده ممكن إنما لم يقترب ذلك لعدم يقبل أو بعد . و هذا القلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ، و من اقتران وجود الشيء بعدمه .

قال : و رابعها : لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً مطلق الوجود ، فإنا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس و منها ما يوجد

غداً ، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجوداً بالأمس و أنه موجود الآن ، و سيقى غداً . و إن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر ، لكن يستحيل أن يكون مقداراً لمطلق الوجود ؛ لأنه في نفسه إن كان متغيراً استحالة انطباقه على الثابت ، و إن كان ثابتاً استحالة انطباقه على المتغير .

أقول : القول بأن الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات ، فإنه يقول : « الباقي لا يتصور بقاءه إلا في زمان مستمر » ، و ما لا يكون في الزمان ويكون باقياً لا بد وأن يكون لبقائه مقدار من الزمان ، فالزمان مقدار الوجود . و المتكلمون حيث قالوا : « القديم موجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لها » ، فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ، ولم يقتض ذلك محالاً .

قال : فإن قلت : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ، و نسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر ، و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد . قلت : هذا التحويل خالٍ عن التحصيل ، لأنه قد دلت على أن مفهوم « كان » و « يكون » لو كان أمراً موجوداً في الأعيان ، لكان أمراً أن يكون قادر الذات ، فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات ، و ان لم يكن ثابتاً استحالة وجوده في غير المتغيرات . و هذا التقسيم لا يندفع بالعبادات .

أقول : لا شك في أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القادر الذات المستمر الوجود مع الزمان ، و ليس كوقوع القادر الذات الباقي مع القادر الذات الباقي ، كالسما مع الأرض . و ذلك الفرق معقول محصل ، سواء كان ذلك تهويلاً أو غير تهويل . و ليس معية المتغير و الثابت مستحيلاً ، فأنا نقول : نوح عليه السلام عاش ألف سنة ، فاعطى مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس . وانا نقرر اختلاف المعاني ، فللمصطلحين أن يعتبروا عن كل معنى بعبارة يرون أنها مناسبة لذلك المعنى . و لا يعنون بـ « التحصيل » هناك غير دلالة العبارات على المعاني . **قال :** و خامسها وهو في ابطال قول أرسطاطاليس خاصة : ان الزمان مقدار

امتداد الحركة ، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، لأنّ الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين ، و الجزآن لا يحصلان دفعةً ، بل عند حصول الأول فالثاني غير حاصل ، وعند حصول الثاني فالأول فائت . و انا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدم . و هذا الوجه لنصّه الامام أفضل الدين فريد خيلان .

أقول : امتداد الشيء القارّ الذات يجب أن يكون فيما أجزأه حاصلة دفعة . و أمّا امتداد الشيء غير القارّ الذات ، فلا يمكن أن يكون فيما تكون أجزأه حاصلة دفعةً ، بل يجب أن يكون فيما لا يوجد منه جزآن دفعةً ، ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولاً لماسمى المقلاء الزمان بالمدّة المشتقة من الامتداد . و اعلم أن أرسطاطاليس قال : الزمان مقدار الحركة . وهذا المفترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام ، ولم يعلم أن الامتداد هو المقدار المتصل . فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه .

قال : و أمّا الكميات المنفصلة ، فليست امورا وجوديةً ، لأنّه لا معنى للمعد إلا مجموع الوحدات ، والوحدة لا يجوز أن تكون صفة ثبوتيةً زائدة على الذات ، وإلا لكان كل واحد من أشخاص تلك الماهية واحدة ، فيلزم التسلسل ؛ و لأنّ الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فإمّا أن تكون بشماهما قائمة بكل واحدة من الوحدتين ، فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة وحدها اثنين ، و هو محال . وإن توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالآخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة ، بل مجموع أمرين . و إن جاز ذلك فنجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين .

أمّا الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بأنّ الانسان الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحدية ، و يشار كها في مسمى الانسانية . و الواحدية صفة زائدة على الماهية ، وليست أمراً عدياً ، لأنّها لو كانت عدماً لكانت عدم

الكثرة. فالكثرة إن كانت عديمة كانت الوحدة عدم المدم، فتكون ثبوتية؛ وإن كانت وجودية فلا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات، فإنا كانت الوحدة عديمة لزم أن يكون مجموع المدمات أمراً وجودياً، وهو محال. فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات.

أقول: قد مر أن الوحدة أمر عقلي يعقل حيث يعتبر عدم الاقسام، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعاً لوحدة أخرى لزمّت وحدة أخرى، وتكون حينئذٍ الوحدة واحدةً بذلك الاعتبار، ولا تكون الوجدتان اثنتين، لأنهما ليستا في مرتبة واحدة؛ بل الأولى معقولة من الموضوع، والثانية معقولة من المعقول من الموضوع؛ ولا يتسلسل، بل ينقطع عند عدم الاعتبار، والاثنيّة قائمة بمجموع الوجدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين، أما باعتبار عدم الاقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدين فيكون اثنتين واحدةً من جميع آحادها يفرض اثنتين، ويقال عليها اثتان.

وأما قوله: «إن الفلاسفة قالوا: الكثرة عدم الوحدة، ثم قالوا: الكثرة مجموع الوحدات» فحاصله أنهم قالوا: [المجموع هو عدم الجزئية]. وهذا لا يقوله عاقل. والمشهور عن الفلاسفة أنهم قالوا: [الوحدة أمر عقلي عام يقع على الموجودات، كالوجود والشيء، وبعدّها في الأمور العامة ويقولون: إنها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد، فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم، ولا كوحدة الحيوان، ولا كوحدة السكر، والكثرة مؤلفة من الآحاد.

قال: أما الكيفيات، فالمختصة منها بالكميات غير موجودة، لأن ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان ما يقوم به. وأما الصلابة فهي عبارة عن التأليف بناءً على القول بالجواهر الفرد. واللين عبارة عن عدم الممانعة، فيكون عديمًا. أقول: لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزاوية، وامتياز بعضها من بعض؛ وليس ذلك إلا كيفيات مختصة بالكميات.

ولو كانت الصلابة والتأليف واحداً على رأى القائلين بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة ، إذ ليس فيه صلابة . وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها. وعدم المماثلة توجد في مثل القبار والبخار والدخان من غير لين .

قال :

تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين

> المتحيز هو الجسم والجوهر الفرد وغير المتحيز هو العرض <

المحدث إما أن يكون متحيزاً او قائماً بالمتحيز ، او لا متحيزاً ولا قائماً بالمتحيز ، أما القسم الثالث فقد أنكره الجمهور من المتكلمين . وأقوى ما اهتم فيه أننا لو فرضنا موجوداً غير متحيز ولا حال فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه ، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية . وهذا ضعيف ، لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى التماثل وإلا لزم تماثل المختلفات ، لأن كل مختلفين لا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما . وأما المتحيز فقد قال المتكلمون : إنه إما أن يكون قابلاً للاقسام او لا يكون . والأول هو الجسم ، والثاني هو الجوهر الفرد . وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على الطويل المرض العميق . وعلى التفسير الذى قلنا : الجسم ما فيه التأليف ، وأقله جوهران . وهذا بحث لفوى .

أقول : الأقدمون من المتكلمين قالوا : المتحيز هو الجوهر ، والحال فيه هو المرض . والموجود الذى لا يكون جوهرأ ولا عرضأ هو الله تعالى . وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه ، لا كما قاله ، فإن ذلك لا يقوله عاقل . والقول بان كل مؤلف جسم مما تفرده أبو الحسن الأشعري⁴ . الباقون اعتبروا فيه الأبعاد الثلاثة ، فقال الكمبى⁵ : أقله يحصل من أربعة جواهر ، ثلاثة كمتك ورابعها فوقها ، وبصر بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلثات . و قال باقى المعتزلة : أقله من ثمانية جواهر يتألف كمكعب ذي ستة أضلاع مربعات . والفلاسفة أيضاً اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثلاثة مع إنكار كونه مؤلفاً من جواهر أفراد .

< الاعراض التي يجوز أن يتصف بها غير الحي هي المحسوسات >
< بالحواس و هي الألوان >

قال: أما الحال في المتجيز فهو المرض ، وهو إما أن يجوز اتصاف غير الحي به أو لا يجوز ، أما الأول فهو المحسوس باحدى الحواس والألوان . وأما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر ، احساساً أولياً ، وهي الألوان والأضواء . أما الألوان فالتقدماء قالوا : الخالص هو السواد ، أما البياض فهو إنما يتخيل من اختلاط الهوى بالأجسام الصغار الشفافة ، كما في الثلج ، والزجاج المدقوق ؛ ومنهم من اعترف بالبياض ، كما في بياض البيض المسلوق . والمعتزلة قالوا : الخالص هو السواد والبياض ، والحمرة والصفرة والخضرة . أما الضوء فقليل ، انه جسمٌ ، وهو خطأ ، لأن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة . وعند أبي علي : الضوء شرط وجود اللون ، وعندنا شرط لمسة كونه مرئياً ، أما الظلمة فمنها من قطع بكونها ثبوتية ، والأقرب أنها عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئاً ، لأن في الليل اذا جلس انسان عند النار ، وآخر بعيداً عنها ، فالبعيد يرى من كان قريباً من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئاً ، والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلماً . فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال .

ومنها المحسوسة بالسمع ، وهي الأصوات والحروف ، وهي كقيّات عارضة أما للأصوات ، كالسين والشين ، او حادثة في آخر زمان حبس النفس وأوّل زمان اطلاقه ، كالتاء والطاء ، ومنه يظهر أن الحرف غير الصوت .
ومنها المحسوسة بالذوق ، وهي الحرافقة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوسة والتفاحة . تنبيه : لا شك أن الحرافقة تفعل تفريقاً والعفوسة قبضاً . فالمدرك بحسّ الذوق كلّ طعم ، او أمر مركّب من الطعم ومن تفريق العاسّة . هذا متوقف فيه .

ومنها المحسوسة باللمس ، وهي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والثقل والخفة ، والصلابة واللين .

أقول: قد مر "أن" البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة كذلك السواد أيضاً يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض . والدليل عليه "أن" الزاج في غاية النفوذ لشدته والمقص في غاية القبض وليس أحدهما بأسود وإذا امتزج انفذ الزاج في المسام الصغيرة من المقص وقبضه المقص بقوة فاندمج بعضها في بعض وحدث السواد . ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان أخرى ، كما من الصفرة والزرقة > تحصل < الخضرة .

وقال الحكماء : الضدان هما البياض والسواد . والاتجاه من أحدهما إلى الآخر يكون بطرق ، كالغبرة والزرقة ، والصفرة والحمرة ، وأمثالها . وكميَّات الأصوات ليست هي الحروف وحدها ، بل الثقل والخفة والجهادة والخفافة من كميَّاتها ، وكذلك كميَّات أخرى بها يميَّز الإنسان صوت شخص من صوت شخص آخر .

وأما العلوم التسعة قالوا : تتولد من تأثير ثلاثة أشياء : هي الحرارة والبرودة والكميَّة المتوسطة بينهما في ثلاثة أشياء : الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلاثة في الثلاثة تسعة . ويرد عليه "أن" المعقوسة والقبض مختلفان بالشدَّة والضعف ولو سبَّز الشدَّة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين والحق "أن" العلوم فيها اختلافات كثيرة ، كما بين حلالة العسل ، و حلالة السكر وحلالة الدريس ، وحلالة البطيخ ، وغيرها . والمركبات منها أيضاً كثيرة لا حد لها .

ولم يذكر المحسوسة بالشم . والذين ذكروها قسموها إلى الملازمة وغير الملازمة ، وفيها اختلافات لحد لها ، كما في سائر المحسوسات . وقومٌ عدداً الخشونة والملاسة في المحسوسات ، بدل الصلابة واللين . وبالجملية الكلام في هذا الموضع كثير لا يحتمله هذا الكتاب .

قال:

مسألة

> البرودة والحرارة <

منهم من جعل البرودة عدم الحرارة . وهو خطأ ، لأننا نحس من البارد
بكيفية مخصوصة ، فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة ، لأن عدمه لا يحس به ؛
ولا الجسم ، وإلا لكان الاحساس بالجسم حال حرارته إحساساً بالبرودة .

مسألة

> الرطوبة واليبوسة <

الرطوبة إن كانت عبارة عن اللامانة ، على ما يقوله الفلاسفة ، كانت عدمية ؛
وإن كانت عبارة عن سهولة الاتصاق كانت وجودية ؛ واليبوسة في مقابلتها .

مسألة

> الثقل والخفة <

الثقل أمر زائد على الحركة ، لأن الثقل المسكن في الجو قسراً نحس
بثقله ، والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً نحس بخفته ، مع عدم حر كتهما .

مسألة

> اللين والصلابة <

اللين معناه عدم ممانعة الفاعل ، فلا يكون وجودياً . > والصلابة بخلافه . <

مسألة

> الملاسة والخشونة <

الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع
وبعضها أخفض .

أقول: في قوله « عدمه لا يحس به » نظر ، لأن الامر العدمي إذا كان مقتضياً
لامر غير ملائم ، يحس به من جهة مقتضاه ، كتفريق الاتصال ، والجوع ، والعطش .
فإن كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة إلى حرارة تعدل مزاجها

فعدم تلك الحرارة يقتضى أمراً غير ملائم فيها فيحصل به . ولم يقل أحدٌ : إن عدم الحرارة هو الجسم ، حتى يكون الاحساس بالجسم احساساً بالبرودة ، والحق أن البرودة كيفية ضد الحرارة ، فإن مقتضياتها ، كالثقل والتقل وأمثالهما ، ضد مقتضيات الحرارة ، كالخلخل والخفة وأمثالهما .

والفلاسفة لم يقولوا : إن الرطوبة لا ممانعة ، بل قالوا : إنها كيفية تقتضى سهولة قبول الأشكال لموضوعها . و السبوسة كيفية تقتضى عسر قبول الأشكال لموضوعها . والثقل والخفة لم يذهب أحدٌ إلى أنهما ليسا بزالدين على الحركة ، بل هما عرضان يستلزمان المنكطمون اعتماداً ، والحكماء ميلاً .

وقوله : « اللين عدم ممانعة الفلز » و « الرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللا ممانعة » يقتضى أن يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئاً واحداً . وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضى عدم ممانعة مع عسر تفرق الأجزاء . والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لماعدتا في الكيفيات ، ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما .

مسألة

قال :

< هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها >

من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها ، وإبطالها بإبطال انتقال الأعراض .

أقول : إن هذا الشك إنما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالهما ؛ فاتهم لما رأوا الضوء أنه ينتقل من ذى الضوء إلى قابله ، والرائحة تنتقل من ذى الرائحة إلى الحاسة ، حسبوا أنها تبقى بعد مفارقة محالها .

< الاكوان الاربعة من الاعراض التى يجوز ان يتصف بها غير الحى >

قال : أما الاكوان ، فقد اتفقوا على أن حصول الجوهر في الحيز أمر بئوي . فقيل : هذا الحيز إن كان معدوماً فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدم ، وإن كان

موجوداً فلا شك أنه أمرٌ مُشارٌ إليه ، فهو إما جوهرٌ وأما عرضٌ . فان كان جوهرًا كان الجوهر حاصلًا في الجوهر . وهو قولٌ بالتداخل ، وهو محالٌ ، اللهم إلا أن يفسرَ واذلك بالمماسّة ، ولا نزاع فيها ؛ وإن كان عرضاً فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه .

أقول : هذا غلطٌ من جهة اشتراك اللفظ ، فان لفظ « في » يدلُّ في قولنا « الجسم في الجسم » و « الجسم في المكان » ، و « العرض في الجسم » ، على معانٍ مختلفةٍ ؛ فان الأول يدلُّ على كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد ، والثاني يدلُّ على كون الجسم في المكان ، والثالث يدلُّ على كون العرض حالاً في الجسم . والمكان هو القابل للأبعاد ، القائم بذاته ، الذي لا يمانع الأجسام عند قومٍ ؛ وعرضٌ هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذى المكان عند قومٍ ، وهو بديهيٌّ الأينية خفيٌّ الحقيقة . والمكان إن كان عديمًا لم يكن حصول الجوهر في الأمر العدميُّ حصوله في المعدوم بمعنى أنه في العدم ؛ وإن كان جوهرًا ، فالجوهرة عند القوم الأول ينقسم إلى مقاومٍ للتداخل عليه ممانعٍ إياه ، وهو الذي لا يجوز عليه التداخل ؛ وإلى غير مقاومٍ يمتنع عليه الانتقال ، وهو المكان . والجوهر الممانع يمكن أن يدخل في غير الممانع ، وذلك هو كون الجوهر في المكان .

وأما عند القوم الثاني حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه . [و أما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم « حصول العرض في الجوهر » بمعنى الحلول فيه] .

مسألة

قال :

« حصول الجوهر في الحيز هل هو معلل بمعنى آخر - »

اختلفوا في أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر . والحقُّ عدمه ، لأن المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز إما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز ، أو لا يصح . فان صح فإما أن يقتضى اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك

الحيِّز ، او لا يقتضى . فان كان الأوَّلُ كان ذلك هو الاعتماد ، ولا نزاع فيه ؛ وإن كان الثانى لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيِّز ، أولى من حصوله في غيره ، اللهم إلا بسبب منفصل ، ثم يعود الكلام الأوَّلُ فيه ، و أمَّا إن لم يصحَّ وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيِّز كان وجوده متوقفاً على حصول الجوهر فيه ، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور .

أقول : قدمر أن جماعة من المتكلمين قالوا بأن الكون ، وهو عرض ، علة للكائناتية وهى صفة . وقد قال المصنّف في التفریع على القول بالحوال : إن نبوت الحال للشيء إما أن يكون معللاً بوجود قائماً بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم ، او لا يكون كسوادية السواد ؛ وهيها أراد أن يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين ، وهو أن الحصول في الحيِّز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذى هو عرض ام لا ؟ فان أباهاشم وأصحابه أثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون . وأبو الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى . و ذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أن المعنى المذكور هو الكائناتية ، وغفلوا عن كونها معللة بالحصول ، وهيها الكلام في معنى يعمل الحصول به على عكس ذلك .

و حجة مثبتة هذا المعنى أننا لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة معنى ، لقدردنا على ذات الجسم ، كما أننا إذا قدرنا على صفات الكلام ، ككونه أمراً ونهياً وخبراً ، قدرنا على نفس الكلام . وأيضاً الخفيف والتقيل استويا في جواز التحريك وحال التقادير معهما على السواء . فلا بد من معنى بسببه يقدر على بعض التحريكات دون بعض ، فهيها معاني ثقل وتكثر ، وهى مقدورة للتقادير حتى بواسطتها يحرك ما يحرك . و ضعف هذه الحجج غنى عن الشرح .

مسألة

قال :

< الحركة والسكون >

الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيِّز بعد أن كان في حيِّز آخر ؛

و السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد . فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكوتا . وقيل : هو السكون ؛ وهو انما يصح اذا قلنا : الحركة عين السكونات . والبحث لفظي . والاجتماع حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث . والافتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخللها ثالث . والدليل على وجود هذه المعاني أن الجوهر يحرك بعد أن لم يكن متحركا . والتغير من أمر الى أمر يستدعي وجود السفة .

لا يقال : هذا منقوض : بما أن الباري تعالى كان عالما بأن العالم سيوجد ، ثم صار عالما بأنه موجود ؛ و كذا لم يكن راثيا للعالم ، لاستحالة رؤية المعدم ، ثم صار راثيا . والأقوى أنه لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا . والفاعلية يمتنع أن تكون صفة حادثة ، والألافتقرت الى إحداث آخر ، ويلزم التسلسل ؛ وأيضا فالتغير يكفى في تحققه كون إحدى العاليتين ثبوتية ، وأتم أدعيتهم أن الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان .

لأننا نجيب : عن الأول بأن التغير في الإضافات لا يوجب التغير في الذات والصفات ؛ وعن الثاني بأن الحركة والسكون نوع واحد ، لأن المرجع بهما الى الحصول في الحيز ؛ إلا أن الحصول ان كان مسبقا بالحصول في حيز آخر كان حركة . وان كان مسبقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكوتا . و اذا كان كل واحد منهما من نوع واحد ، وثبت كون أحدهما ثبوتيا ، لزم أن يكون الآخر كذلك . وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي .

أقول : هذا الحد للحركة هو حدثها عند المتكلمين ، وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتالي الحركات الأفراد غير المتجزئة . وأما قوله : « السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد » يقتضى أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكوتا بعينه . والصواب أن يقال : هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه ، حتى تخرج منه الحركة ، وقد

قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل . و القول ، بأنّ الحصول في الحيّز حالة الحدوث وجودي ، يكون متفرّعا على وجود الحصول في الحيّز مطلقا ، وقد مرّ الكلام فيه . والصواب أن يقال هو الكون الأوّل والحصول الأوّل للجسم الحادث ، وهو لا يكون حركة ولا سكوتا ، لخروجه عن حدّيهما . وأما من قال « هو السكون » فانما قاله ، لأنّه يقول : الأكوان في الاحياز كلّها سكوات ، ويكون بعضها حركات باعتباراتٍ أُخَر ؛ وذلك لأنّه قد روى عن أبي الحسن الأشعريّ أنّه قال : الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون . و اذا تحرك الى مكان آخر فأوّل كونه في المكان الثاني سكونه فيه ، و حر كته اليه .

و ذهب القلابسيّ الى أنّ السكون كوان متواليان في مكان واحد ، و الحركة كوان متواليان في مكانين ، فاذن الكون الأوّل ليس بحركة فهو سكون . [وعلى هذا القول] ولا يلزم أن تكون الحركة عين السكوات ، والاجتماع ينبغي أن يعدّ بحيث يفتش بجوهر واحد . فالذي قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين اجتماع واحد . و الصواب أن يقال هو حصول الجوهر في الحيّز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينه وبين [حيّزه] جوهر آخر ثالث . و الكون او الحصول في الحيّز عند المتكلمين هو نوع ، و هذه الأربعة أجناس محتة . وقد مرّ أنّهم يقولون للأعم نوعا ، و للأخصّ محتة جنسا له . و جوابه عن تغيير العلم ، بأنّ التفسير في الإضافات لا يوجب تغيير الذات ، مبنيّ على كون العلم إضافة ، وسيجيء القول فيه .

مسألة

قال :

< الاجتماع و الافتراق >

زعم قديما الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مفايران للكون المنضم للجوهر بالحيّز . و هو ضعيف ، لأنّنا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيّزين [بحيث] لا يمكن أن يتخلل لهما ثالث ، فقد عقلناهما مجتمعين ، فلا حاجة إلى الزائد .

أقول: تمقل الجوهريين في حيزيهما إن لم يقترن بقيد أن لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعاً، والمعنى المطلق مغاير للقيد، وهم لا يمتنون بالزائد غير ذلك.

سأله

قال:

> المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك متحرك <

اختلفوا في أن المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركاً؟. والأقرب أنه متحرك بالعرض لا بالذات.

أقول: إنه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوي، لأنه لم يفارق مكانه؛ ومتحرك باعتبار تغيير الإشارة إليه من مشير واحد، فذلك قيل: إنه متحرك بالعرض أى بتبعية الغير، لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه.

سأله

قال:

> الاكوان بأسرها متضادة <

الأكوان بأسرها متضادة، لأنها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة فكانت متضادة، وإن اقتضت الحصول لأفي حيز واحد فلا شك في تضادها، لكنها تكون بحيث لا يصح تعاقبها، كالكون الذي يقتضى الحصول في الحيز الأول مع ما يقتضى الحصول في الحيز الثالث فما فوقه.

أقول: صحتهم، على أن الأكوان التي تقتضى الحصول في حيز واحد متماثلة، امتناع تحليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة. وفيه نظر. وحد السدين إن كان بالذات لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان، لأنهما متمتنا اجتماع. وإن قيل: «المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما» لم يدخل المثلان في الحد. وإن زيد فيه: «و يصح تعاقبهما على محل واحد» لا يكون كل الأكوان كذلك، لأن الكون في حيز لا يمكن أن يعاقبه كون في حيز يتخلل بينهما حيزاً وأحياز. والمشهور، عند المتكلمين، الأخير من هذه الحدود؛ والحكام

يزيدون فيهما قيداً آخر ، وهو كونهما في غاية التباعد . وعلى ذلك التقدير لا يكون لحدٍّ إلا ضدُّ واحدٍ فقط.

قال : أما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فأجناس .

< ١ > منها الحياة

واعلم أن المراد منها إن كان اعتدال المزاج ، أو قوة الحسّ والحركة ، فهو أمر معقول ، وإن كان شيئاً ثالثاً فلا بدّ من إفادة تصوّره ، ثم إقامة الدليل على ثبوته . والجمهور زعموا أنها صفة ، لأجلها يصحّ على الذات أن يعلم ويقدر ، واحتجوا بأنّه لولا امتياز الحيّ من الجماد بصفة وإلاّ لم يكن انّصافُ الحيّ بهذه الصفة أولى من الجماد .

واحتج ابن سينا في « القانون » بأنّ العضو المفلوج حيّ ، فحياته إمّا أن تكون قوة الحسّ والحركة ، أو قوة التغذية ، أو نوعاً ثالثاً . والأوّل باطل ، لأنّ العضو المفلوج ليس له قوة الحسّ والحركة . والثاني باطل ، لأنّ قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيّاً ، ولأنّ القوة الفاذية حاصلةٌ للنبات ، ولا حياة له . فثبت أنّ الحياة أمرٌ ثالثٌ .

والجواب عن الأوّل معارضٌ بأنّه لولا امتياز الذات الحيّة بما لأجله صحّ أن يصير حيّاً ، وإلاّ لم يكن بأن يصير حيّاً أولى من غيره . وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى . وكلّ ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هيها . وعن الثاني أن معنى كون العضو المفلوج حيّاً بقاء قوة التغذية [فيه] . قوله : قد تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة ، قلنا : لا نسلم ، فلم لا يجوز أن يقال : القوة باقية ، ولكنّها عاجزة من الفعل . قوله : « الفاذية حاصلة في النبات » قلنا : أت تساعدنا على أنّ غاذية النبات والحيوان مختلفان بالتّوعية والماهية . والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام .

أقول : قيل : الأعراسُ التي لا يتصف بها غير الحي عشرة : الحياة والقدره ، والاعتقاد ، والظن ، والنظر ، والآلة ، والكراهة ، والشهوة ، والثفرة ، والألم . ولم يقل أحد : إن اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو الحياة ، بل قالوا : إن الأول شرط في حصول الحياة للحيوان المركب من الأخلط ، أو من الأركان والثاني معلول للحياة .

وقوله ، في المعارضة : « وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياتٍ أخرى » ليس بشيء ، لأنه يقتضى اشتراط الحياة بمختص هو الاعتدال في الحيوانات ، ومن أين لزم أن يكون ذلك المختص حياة أخرى . وقوله في النقل عن ابن سينا « أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء الضو المفلوج حياً » ، فزيادة المفلوج غير محتاج إليها ، لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء الضو حياً ، كالضو الذابل .

وقوله « لم لا يجوز أن تكون القوة باقية » ولكنها عاجزة عن الفعل ، غير وارد ، لأنه يريد بالقوة الباقية القوة التي يصدر عنه هذا الأثر بالفعل ، وإلا ففي الضو المفلوج أيضاً قوة الحس والحركة باقية ، لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة ، واختلاف غاذيتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما ، إنما هو بحسب مبدأهما ، فإن مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ الأخرى النفس الحيوانية ، وبحسب تصرفهما فيها يجعلانه غذاء ، فإن الأولى تصرف في البسائط والثانية في المركبات . واختلاف العلل والأفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل ، وقد علم أن ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها ، وهو المطلوب .

قال : **مادة**

< هل الموت صفة وجودية ؟ >

القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت الموت صفة وجودية ، متمسكاً بقوله تعالى : « الذي خلق الموت والحياة » ، ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً ، وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير ، ولا يجب كون المقدور وجودياً .

أقول : القائل بكون الموت ثبوتياً هو أبو علي الجبائي وحده . و العبارة ، عن الموت بعدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً ، ليس بصحيح ، فإن الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك الدم ، وإلا لكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتاً .

مسألة

قال :

< البنية ليست شرطاً لوجود الحياة >

البنية ليست شرطاً لوجود الحياة ، خلافاً للمعتزلة و الفلاسفة . لنا أن القائم بمجموع الأجزاء إما أن يكون حياة واحدة ، او القائم بكل جزء حياة على حدة . و الأول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة ، وهو محال . و أما الثاني فمحال أيضاً ؛ لأن الأجزاء متماثلة ؛ فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء آخر لكان الأمر من الجانِب الآخر كذلك ؛ و يلزم منه الدور ؛ و هو محال .

أقول : الأولى أن نقول : حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين ، و ليس بمحال في بديهة العقل ، ولا بالنظر اليقيني كما مر قوله . و أما الثاني فمحال ، يقال له : الذي ذكرته يقتضي إحالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما ، لأنه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الآخر به لزم الدور ؛ ولكن إن قيل ههنا : قيام الحياة بكل جزء موقوف على كون ذلك مجامعاً لغيره من الأجزاء لا يلزم منه دور .

< ٢ > ومنها الاحتقادات

قال :

وهي أمورٌ يجدها الحيُّ من نفسه ، ويُدرِك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي إما أن تكون جازمة او مترددة . أما الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهي الجهل وإن كانت مطابقة فإما أن لا تكون عن سبب وهو اعتقاد المُقلد ؛ او < تكون > عن سبب ، وهو إما نفس تصوّر في الموضوع والمحمول وهو البديهيّات ؛ او الاحساس

هو الضروريات ؛ او الاستدلال وهو النظريات . وأما الذي لا يكون جائزاً فان كان التردد على السوية فهو الشك ، وإن كان أحدهما راجحاً عن الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم . تنبيه : لما كانت مراتب القوة او الضعف غير محددة كانت مراتب الظن والوهم كذلك .

أقول : تعريف الاعتقادات ، بامور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها ، تعريف بما يعم جميع الوجدانيات ، كالجوع والشبع والآنم والمرض وغيرها . والصواب أن يقال : هي امور يمكن أن يحكم فيها بنفي او إثبات حتى يخصص بها . وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس معاً يذهب إليه المتكلمون ، لأنهم يصلون الاعتقادات نوعاً والظنون نوعاً . وفي قوله « او الاحساس وهو الضروريات » نظر ، فان الاصطلاح ليس على أن الضروريات هي المحسوسات لا غير .

مسألة

قال :

< اختلفوا في حد العلم >

اختلفوا في حد العلم ، وعندى أن تصوّره بديهي ، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به ، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له ؛ ولا تسمى أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي ، وتصور العلم جزء منه ، وجزء البديهي بديهي ، فتصور العلم بديهي .
أقول : المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم ، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ؛ وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره ، وغيره كاشفاً عن العلم به .

مسألة

قال :

< العلم سلبى او انطباع الصورة او الاضافة والتعلق ؟ >

قيل : العلم سلبى . وهو باطل ، لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه ، والمتناقض إن كان عدماً كان هو عدم العلم ، فيكون ثبوتياً ؛ وإن كان وجوداً فعدمه

يسدق على الدم ، فيكون الدم موصوفاً بالمالية ، هذا خلف .

وقيل : إنه اطباع صودة مساوية للمعلوم في العالم . وهو باطل ، وإلا لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً . لا يقال : المنطبع صورته ومثاله . لأننا نقول: الصورة والمثال إن كان مساوياً في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور ، وإلا بطل قولهم . نكتة أخرى : يلزم أن يكون الجندار الموصوف بالحرارة والبرودة عالمأ بهما . لا يقال : حصول الماهية للشيء إنما يكون إدراكاً ، إذا كان ذلك الشيء ممتان شأنه أن يدرك . لأننا نقول : إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول [فكان الجندار من شأنه إن يدرك ، إذ من شأنه أن يكون له الحصول .] احتجوا : بأننا نميز بعض المعلومات عن بعض ، والتمييز في النفي الصرف محال . وإذ قد لا يكون المعلوم ثابتاً في الخارج فهو في الذهن . جوابه : هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضراً في الذهن . فمن تخيل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهية الجبل ، وذلك باطل بالبدية .

أقول : الحكم ، بأن القول بكون العلم سلبياً باطل ، صحيح ؛ ولكن في دليله نظر ، لأن المنافي إن كان مطلق الدم كان العلم مطلق الوجود ، وإن كان عديمياً لا يكون العلم عدم الدم حتى يكون ثبوتاً ، إنما هو عدم العدمي . ولا يجب أن يكون عدم العدمي ثبوتاً ، فإن عدم العدمي ، كما في الجرد ، بل فيمن تزل في عينه ماء ، بل في الجندار ، لا يكون إصاراً . وأيضاً يلزم من قوله : « ولو كان وجوداً فندمه يسدق على العدم فيكون الدم موصوفاً بالعلم » ثبوت ما ادعى إبطاله ، لأن وصف العدم لا يكون وجودياً . فاذن العلم سلبى .

وأما إبطال القول بالاطباع ، بوجوب أن يكون العالم بالحرارة حاراً ، فليس بصحيح ؛ لأنهم قالوا بالاطباع صودة مساوية للحرارة . وفرق بين صودة الشيء وبينه فإن الإنسان ناطق ، وصورته ليس بناطق . وقوله : « وإن كان مساوياً في تمام الماهية لزم المحذور » فالصحيح أنها ليست مساوية في تمام الماهية لأن المساوى في تمام

الماهية هو نفس الماهية او شخص من أشخاصها ، لا صورتها . وإنّا كان بين الماهية وصورتها اثنيتية في النوع لكات الصورة غير الماهية ، ولجاز أن يكون المقتضى لكون المحل حاداً هو مجموع مابه الاشتراك ومابه الامتياز . وأيضاً في «النكتة» جعل العلم هو حصول الماهية للشيء و قبل ذلك ذكر : أنهم قالوا : « هو حصول صورة الماهية » . فالذي قاله ههنا ليس ممّا ذهبوا إليه .

وقوله في الجواب « إن كان الادراك هو نفس الحصول ، فالجدار من شأنه أن يدرك ، إنزله الحصول » ، ليس بصحيح ، لأنهم قالوا : الادراك هو نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص . فانا قلنا : الفنى حصول مالٍ عند من شأنه أن يحصل له مالٌ ، لا يلزم منه أن يكون الحمار الذي يحصل عنده مالٌ غنياً . وقوله في الجواب الاخير : « هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضراً في الذهن » [مبنياً أيضاً على عدم الامتياز والاثنيتية بين الشيء وصورته ، لأن الحاضر في الذهن] ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجوداً لكات هذه الصورة مطابقة له . قال : وقيل : إنه أمرٌ إضافي . وهو الحق ، لنا أنه لا يمكننا كون الشيء عالماً إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً . ثم القائلون به : منهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق ، وأثبت أمراً آخر يقتضى هذا التعلق ؛ ومنهم من قال : العلم عرضٌ يوجب العالمية ، والعالمية حالة لها تعلقٌ بالمعلوم . فهؤلاء أثبتوا اموراً ثلاثة ؛ وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق . وأما العالمية والعلم فمما لم يثبت بالدليل .

أقول : المعلوم الذي وضعه بازاء العالم إن كان معدوماً فليت شعري أين يكون إن لم يكن في الذهن . والذي سمى هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسين البصري . ومن تبعه . والقول بأن العلم عرض يوجب العالمية هو قول القائلين بالاحوال . وبالجمله التعلق من غير متعلق به غير معقول .

سأله

قال:

< العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين >

اختلفوا في أن العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين ؟ وعندى أنا إن فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك ، لأنه يصح أن يعقل كون الشيء علماً بأحد المعلومين ، مع الذهول عن كونه علماً بالآخر ، ولو لا التفاير لما صح ذلك ؛ وإن فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع ، لأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ، إن لم يكن هو بينه متعلقاً بهما ، لم يكن متعلقاً بالمضادة التى بينهما ، بل بمطلق المضادة . وليس كلامنا في ذلك العلم ، بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة . وإن كان متعلقاً بهما فهو المطلوب .

ثم المجوزون ، منهم من فصل فقال : كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، [امتنع تعلق العلم الواحد بهما . وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر] لم يمتنع أن يعلم أحدهما بواحد . وهذا التفصيل باطل عندى ، لأن العلم بمضادة السواد والبياض ، لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض ، مع أنهم قالوا : يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض ، فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر .

أقول: العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله التى لا نهاية لها ، مع أنه واحد . وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث . فقال أبو الحسن الباهلي : إن العلم الواحد يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة . وحكى عن أبى الحسن الأشعرى ذلك . وذكره الأستاذ أبو إسحاق ، وقال : إنه ذكره في الإلزام على من يقول : العلم الواحد يتعلق بمعلومين . وذهب الجبائلى إلى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين . وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي . وقال القاضي أبو بكر < الباقلاني > : كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد ، وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر ، فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد .

و يقال للمصنف : إنا فسرنا العلم بالمتعلق مجازاً تعلق العلم بالمجموع و يكون الأجزاء داخلة فيه ، و حينئذ قد تعلق بأمرين ، و أنت حكمت بامتناع ذلك ، و أنت استدلت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين ، مع الذهول عن كونه عالمًا بالآخر . و ههنا لا يصح هذا الاستدلال . و أيضاً كان يجب أن تقول : « مع الذهول عن الآخر » ، و أنت قلت : « مع الذهول عن كونه عالمًا بالآخر » ، لأن المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم و بالعلم بمعلوم آخر . و أيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق ، جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشئين . و ذلك غير معقول ، فإن المضادة لا تعقل إلا بين شيئين . بلى يكون الشئان شاملين لكل ما يقع عليه اسم الشيئية . و لا فرق بين المضادة المطلقة و المضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين ، و وجود التعيين فيما يتعلق المضادة بهما ، و لا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين .

و إبطال قول المجوزين بقوله : « العلم بالسواد و البياض يتعلق بأمرين يصح العلم بأحدهما ، مع الجهل بالآخر » غير صحيح ، لأن كلامهم في المضادة المتعلقة بهما ، و تصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض . فليس ما يصح العلم به مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلق العلم بهما معاً .

مسألة

أجاب : هو

> المعلوم معلوم من وجه و مجهول من وجه <

المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه و مجهول من وجه . و الوجهان متغايران ، و الوجه المعلوم لا إجمال فيه ، و الوجه المجهول غير معلوم ألبتة ، لكن لما اجتمع في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يفابر العلم التفصيلي .

أقول : اعترف ههنا بأن الشيء المعلوم من وجه و المجهول من وجه يفابر الوجهين . و هذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند إبطال قوله : « التصو ليس بمكسب . و مطلوبه ههنا بيان تقاير الوجهين ، لكن حصل منه وجوب تقاير ما اجتمع فيه

الوجهان و < تفابير > الوجهين .

مسألة

قال :

< العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة >

العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة ، خلافاً لشيخى والذى رحمه الله .
لنا أن النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل ؛ ولأن اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ، ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية القدم والحدوث .
أقول : والله يذهب إلى القول بتماثل العلوم وأنها لا تختلف باختلاف متعلقاتها والمستنف يقول : الشرط مغالف للمشروط . وأيضاً يقول : الاعتقادات متضادة ومشروطة بشروط مختلفة ، فإن اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم ، واعتقاد حدوثه مشروط بالجسم وبيحدثه . ولوالله أن يقول : العلم من حيث هو علم ليس بمختلف ، إنما يختلف بسبب متعلقاته ، فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها .

مسألة

قال :

< العلوم كلها ضرورية >

العلوم كلها ضرورية ، لأنها إما ضرورية ابتداءً ، او لازمة عنها لزوماً ضرورياً ، فانه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً ، وإنما كان كذلك كانت بأسرها ضرورية .

أقول : يريد بالضروري " ههنا اليقيني " ، لا البدهي ، ولا المحسوس وحده ، فانه قال من قبل : « المحسوسات هي الضروريات » . وقد سمى كل اليقينيّات ضرورياً ، موافقة لقول أبي الحسن الأشعري .

قال : تنبيه ، انفقوا على أنه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبياً وبالفرع ضرورياً ، وإلا فمقد وقوع الشك يحصل الشك في الفرع ، فيصير الضروري غير ضروري ، هنا خلف .

أقول : إن كان المراد من الأسل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق؛ وإن كان المراد أعم من ذلك ففيه نظر، لأن التصورات يمكن أن تكون كسبية، والتصديقات الموقوفة عليها ضرورية.

مسألة

قال :

< اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما >

اختلفوا في أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى السارف. والأقرب أن المناقاة ذاتية، لأن الجزم بالثبوت شرطه أن لا يكون لنقيضه احتمال ثبوت، فيستحيل تحققه دون هذا الشرط.

أقول: الجزم بالثبوت المشروط بأن لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني، والاعتقاد أعم منه. والأصح أن الاعتقاد الذي لا يكون يقينياً كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له، لوجوب السارف عنه، أما في اليقيني فالمناقاة ذاتية كما ذكره.

مسألة

قال :

< المعلوم غير معلوم >

منهم من قال : المعلوم غير معلوم، لأن كل معلوم متميز، وكل متميز ثابت، فكل معلوم ثابت، فما ليس ثابتاً لا يكون معلوماً. فمفروض بأن تخصيصه باللا معلومية يستدعي تصوره، لأن ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه.

ثم أجابوا عن كلام الأديين بأن المعلوم في الخارج ثابت في الذهن. ف قيل عليه : الثابت في الذهن أخص من الثابت، فيكون المعلوم ههنا ثابتاً، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام في العلم بغير الثابت. ولأن الثبوت الذهني مشكل، لأننا إذا علمنا أن شريك الله تعالى محذوم، فحضور الشريك في الذهن محال، لأن الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته، والحاضر في الذهن لا يكون كذلك.

فان قلت : الحاضر في الذهن تصور الشريك ، لا نفس الشريك . قلت : فقد عاد الاشكال ، لأن البحث إتماماً وقع عن متعلق هذا التصور ، فانه إن كان نفياً معضاً فكيف حصل التمييز ، وإن كان ثابتاً فثبوته إما في الذهن او في الخارج . و الكلام فيه ما مر .

أقول : المعلوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالعلومية ، وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة بالثبوت الذهني ، و من غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت ، بل ربما يسلب عنه الثبوت . وليس بين الحكمين تناقض ، لأن موضوعهما ليس شيئاً واحداً . وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية :

وأما قوله : « شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته ، والحاضر في الذهن ليس كذلك ، فالجواب أن مفهوم الشريك ههنا مشتمل على مماثلة بين متغيرين ، وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله . والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف النوائى له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف ، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة . ومتعلق كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقاً وغير معلوم من غير تلك الجهة ، فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق ، حتى تنحل الاشكالات التي تورد عليها .

مسألة

قال :

> العقل المناط للتكليف هو العلم بالوجوب والاستحالة <

المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات ، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك أحدهما عن الآخر ، لكنه محال ، لا استحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً ألبتة ، أو عالم

بجميع الأشياء ، ولا يكون عاقلاً . ثم ليس هو علماً بالمحسوسات ، لحصوله في
البهائم والمجانين ، فهو إذن علمٌ بالأمور الكلية . وليس ذلك من العلوم النظرية ،
لأنها مشروطة بالعقل . فلو كان العقل عبادة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه ، وهو
محال . فهو إذن عبادة عن علوم كلية بديهية ، وهو المطلوب .

ف قيل عليه : لم قلت : إن التغيرات تقتضي جواز الانفكاك ، فإن الجواهر والمرض
متلازمان ، وكذا الملة والمعلول . سلمناه ، لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في
حق النائم أو اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من وجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات . وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند
سلامة الآلات .

أقول : قال أبو الحسن الأشعري : العقل علوم خاصة . وزادت المعتزلة ، في
العلوم التي يشتمل عليها العقل ، العلم بحسن الحسن وقبح القبيح . لأنهم يعدونه
في البديهيّات . وقال القاضي أبو بكر : هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات ومجاري العادات . وقال المحاسبى : من أهل السنة : هو غريزة يتوصل
بها إلى المعرفة . وما ذهب إليه المصنف هو الصواب .

قال : < ٣ > ومنها القدرة

و المرجع بها في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول ، وإن كان إلى
أمر وراء هذا ، ففيه النزاع احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة
المرتمش ، وليس الامتياز إلا بهذه الصفة . فيقال لهم : متى ثبت هذا الامتياز ؛ قبل
الاتصاف بالفعل ، أو حال الاتصاف ؛ والأول باطل على قولكم ، لأن القدرة لا تثبت
قبل الفعل عندكم . والثاني محال ، لأن المرتمش كما لا يتمكن من ترك الحركة
حال وجودها فالمختار لا يتمكن أيضاً من تركها حال وجودها ، لاستحالة أن يكون
الشيء معدوماً موجوداً في زمان واحد . ويقال أيضاً متى ثبت هذا الامتياز ؛ حال
ما خلق الله سبحانه الحركة ، أو قبلها ؛ والأول باطل ، لأن حصول الفعل حال

ما خلقه الله سبحانه ضروري. والثاني باطل، لأن حصولها قبل < أصل : بعد > أن خلفها الله تعالى محال. وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار.

أقول: قوله: «المختار لا يتمكّن من الحركة حال وجود الحركة» فيه نظر، لأن المختار لا يتمكّن من الحركة مع فرض وجود الحركة. أمّا مع قطع النظر عنه فلم لا يجوز؟ وهكذا القول في الاعتراض الثاني، فإن الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال، لفرض وجود الحركة، أمّا مع قطع النظر عن ذلك فممكن، لوجود القدرة المقتضية له.

قال: ويقال للمعتزلة: متى ثبت هذا الاختيار، عند استواء الداعين أو عند رجحان أحدهما على الآخر؟ الأول باطل، لأن عند الاستواء يمتنع الفعل و عند الامتناع لا يثبت الممكنة. والثاني محال، لأن مع حصول الترجيح يجب الرجحان و يمتنع المرجوح، وعلى هذا التقدير لا يثبت الممكنة.

أقول: الاختيار عند المعتزلة هو صفة صدور الفعل أو تركه من القادر بقا داعيه أو عدم داعيه، وهو متساوي النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي و غير متساويها عند اعتبار أحدهما.

و متقدّمونهم جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجح أحدهما على الآخر، و أوردوا أمثلة الجائع والمطشان والهارب إذا حضروهم وغيثان متساويان، و قدحان متساويان، و طريقان متساويان، فاتهم يختارون أحدهما من غير ترجح. و الذين لا يجوزون ذلك يقولون: الرجحان شيء، و العلم بالرجحان شيء، و لعله يختار أحدهما لوجود الرجحان، و إن لم يظن بالرجحان.

و متأخروهم قالوا بوجوب الرجحان. و قال بعضهم بأن الطرف الرجحان يكون أولى ولا ينتهي إلى حد الوجوب، وهو اختيار محمود الملاحى. و أنكر بعضهم كون الأولوية كافية، لمثل ما مرّ في خواص الممكن. و أبو الحسين وأصحابه قالوا: عند الداعي يجب الفعل، و عند عدمه يمتنع. و ذلك لا يتناقى الاختيار، فإن تفسير

الاختيار هو أن يكون الفعل و الترك بالقياس إلى القدرة متساويين ، و بالقياس إلى الداعي و عدمه إما واجباً او ممتنعاً . و من عدم التمييز بين الأمرين في هنالمسألة يحدث الاختلاف الجارى بين الفائلين بالايجاب و الاختيار .

مسألة

قال :

< القدرة مع الفعل ام لا >

القدرة مع الفعل، خلافاً للمعتزلة . لنا أن القدرة عرضٌ ، فلا تكون باقية . فلو تقدّمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل ، لأنّ حال وجود القدرة ليس إلاّ عدم الفعل ، و العدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدوراً ، و حال حصول الفعل لا قدرة .

أقول : المسألة مبنية على كون القدرة عرضاً ، و امتناع بقاء الأعراض . و الذى استدلل به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ، ليس بدليل على ذلك ، لأنّ ذلك الامتناع إنّما يلزم من فرض اجتماع القدرة و الفعل ، و المدمي امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها .

قال : احتجوا بأنّ الكافر حال كفره مكلف بالايمان ، فلو لم يكن قادراً على الايمان حال كونه كافراً كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق . ولأنّ الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود ؛ و حال حدوث الفعل قد صار الفعل موجوداً ، فلا حاجة به إلى القدرة ، و لآنه لو دجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إمّا قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى .

و الجواب عن الأوّل : أنّه وارد عليكم أيضاً ، لآنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل ، و حال حصول الفعل لا قدرة له عليه . فان قلت : إنّ في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال ، بل بأن يأتي به في تاني الحال . قلت : هذا مغالطة ، لأنّ كونه فاعلاً للفعل إمّا أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه ، و إمّا أن يكون أمراً زائداً عليه . فان كان الأوّل استحال أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود

وإنما كان كذلك استحالة أن يقال إنه مأمورٌ بأن يفعل في الحال فضلاً لا يوجد إلا في ثاني الحال. وإن كان الثاني كانت تلك الفعلة أمراً حادثاً ، فيقتضي إلى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الأول ، فيلزم التسلسل . وعن الثاني أنه منقوضٌ بالعلّة والمعلول ، والشرط والمشروط . وعن الثالث أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلق قدرته بها زمان حدوثها . وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة ، وهذا لا يمكن تحقيقه في قدرة العبد ، لأنها غير باقية .

أقول: السؤال الأول غير متوجه ، لأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته . وهذا ليس تكليفاً بما لا يطلق ، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان لو كان مكلفاً بالإيمان كان تكليفاً بما لا يطلق . وهكذا في السؤال الثاني، الحاجة إلى القدرة وحدها ، لأنّ جل أن يدخل الفعل من عدم إلى الوجود ، لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه . وفي السؤال الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد ، مع أن قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه ، كما قيل في العبد .

وقوله في الجواب : « هذا وارد عليكم ، لأنّه حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً » فيه نظر ، لأنّه إذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه ، لأن حيث القدرة ، بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ . وإيراد النقض بالعلّة والمعلول ، والشرط والمشروط ، ليس بنافع ، لأنّ العلّة أيضاً قبل وقوع المعلول ممتنعة العلّية وكذلك حال وقوعه ، لأنّ ما يضاف القبل والحال إليها . والقول ، بأن تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل أيضاً ، ليس بشيء ، لأنّ الفعل يجب في زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة . ومنشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد ، وهو ما مرّ ذكره .

قال:

مسألة

> القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة <

القدرة لا تصلح للضدين ، خلافاً للمعتزلة . لنا أن القدرة عبارة عن التمكن ، ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك ؛ ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين ، إن كانت على السوية استحالة أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجح ، فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع . فقبل هذه الضميمة لم يكن تلك قدرة على الفعل . وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة إلا على الراجح .

أقول: المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن . ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذاك يشتركان في مفهوم التمكن ، وإنما يختلفان من حيث تصلقهما تارة بهذا وتارة بذاك . فان كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت سالحة للضدين ، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظي ، ويقع على أنواع تمدد المقدورات . وهذا لم يقل به أحد . وقوله « إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية احتاجت إلى مرجح ، وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل » ، يقتضى أن تصير القدرة مبدءاً للفعل [مع نائدين ، وهو عين مذهب من يقول : القدرة سالحة للضدين . وإنما ذهب من ذهب] إلى أن القدرة لا تصلح للضدين ، لقوله : القدرة عرض لا يبقى زمانين . فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر ، لا سيما أنهم لا يفرقون بين القدرة وبين مبدأ الفعل أو الترك .

قال:

مسألة

> العجز صفة وجودية عند الاصحاب وهو مشكل لعدم الدليل <

عند أصحابنا : العجز صفة وجودية . وهو مشكل ، لعدم الدليل . والذي يقال « ليس جمل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس » ضيف ، لأننا نساعد على أن كليهما محتمل ، وأنه لو لا الدليل لبقى ذلك الاحتمال .

أقول : إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء ، فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذ وجوديًا . والقدرة أولى بأن لا تكون وجودية ، لأن السلامة عدم الآفة . وإن كان العجز ما يتعرض للمرض وتمتاز به حركة المرتش عن حركة المختار ، فالعجز وجودي . ولعل الأصحاب ذهبوا إليه . أما إن كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء بعبئ عنها بالتمسك أو بما هو علة له ، والعجز عدم تلك الهيئة ، فالقدرة وجودية ، والعجز عدمي .

قال : < ٣ > ومنها الإرادة والكراهة

ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة . وهو باطل ، لأننا نجد من أنفسنا ميلًا مرتبًا على هذا العلم فيتقيران . والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ، ثم يريد . **أقول :** القائل بهذا لا يقتصر على هذا ، بل يزيد فيه بقوله « بأن » له أو لغيره ممن يؤثر خيره ، فيه منفعة يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من نهب أو معارضة . ثم في وجود ميل يرتب على هذا الاعتقاد مغاير له ، نظرًا قالوا : هذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة فيحصل له ميل إلى شيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه . وذلك مثل الشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه . أما في القادر التام القدرة يكفي الاعتقاد المذكور .

مسألة

قال

< إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد >

منهم من قال : إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده . وهو باطل ، لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده .

أقول : الصواب أن يقال : إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده ، بشرط التفطن للضد .

قال:

سأله

< العزم والمحبة والرضا والرحمة والولاية والتوفيق والبغض >
< والعداوة والسخط والاختيار والمشية >

العزم عبادة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه . والمحبة عبادة عن الارادة ، لكنهما من الله تعالى في حق العبد إرادة الثواب ، ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة . والرضا قيل : أنه الارادة . وقيل : أنه ترك الاعتراض . أقول: التردد المذكور يسصل من الدعاى المختلفة المنبئة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفات المتخالفة . فان لم يوجد ترجيح لطرف حصل التعبس ، وان وجد حصل العزم . والمحبة تقع باشتراك الاسم على ارادة هو مبدأ فعل ، وهو الذى سبه الى إرادة الثواب او الطاعة ، وعلى تصور كمال من لذّة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق لمعشوقه ، والمنعم عليه لمنعمه ، والوالد لولده ، والصديق لصديقه . وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند المادفين فهو تصور الكمال المطلق فيه . والرضا قال أبو الحسن الأشعرى : أنه ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأيد ، وهذا من الله تعالى ؛ وأما من العبد فهو ترك الاعتراض . والرحمة قيل هى النعمة ، وقال أبو الحسن : هى ارادة الانعام . والولاية ارادة الاكرام والتوفيق . والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطررد والتعذيب . والسخط ارادة التعذيب . والاختيار عند أمى الحسن هو الارادة . واختار له : أي فعل به خيراً . والمشية هى الارادة . والكرامية بقرقون بينهما .

قال:

سأله

< المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للصارف >

المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للصارف ؟ فيه ما تقدم في باب الاعتقاد . أقول: قيل : إرادة الحركة ترجيح صدورهما ، وإرادة السكون ترجيح صدورهما . فكما أنهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما . وقوم آخر قالوا : إرادة الحركة

تصرف الفاعل عن ارادة السكون . و الكلام فيه مثل ما مر .

مسألة

قال :

> الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية بلا واسطة او مع واسطة <

الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية ، دفماً للتسلسل . وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره .

أقول: قيل : استناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره ، أما أن يكون بلا توسط في إيجاد الشيء ، او يكون بتوسط . والأول لا يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته ، والثاني لا يناقض القول بالاختيار ، فإن الاختيار هو اليجاد بتوسط قدرة ارادة ، سواء كانت تلك القدرة و الإرادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر . فاذن ، من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال ، تابماً لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا إلا باقامة البرهان على أنه لا مؤثر إلا الله تعالى .

قال : < ٥ > > ومنها كلام النفس <

ولم يقل به أحد إلا أسعابنا ، قالوا : الأمر والنهي والخبر أمر ومقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى ، فهي متغايرة لهذه اللغات . وليس عبادة عن تغييل الحروف ، لأن تغييلها تابع لها ومختلف باختلافها . وهذه الماهيات لا تختلف ألبتة . وليس الأمر عبادة عن الإرادة ، لأن الله تعالى يأمر بما يريد ، ويريد ما لا يأمر به . و ظاهر أنه ليس عبادة عن العلم والقدرة والحياة . فلا بد من نوع آخر .

أقول: قالوا : كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد ، وتدل عليه العبارات تارة ، وما يسطرح عليه من الاشارات اخرى . والدليل على إثباته أن العاقل إذا أمر عبده بأمر ، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً . ثم إنه يدل على ما يجده ببعض العبارات او يضروب من الاشارات او يرقوم من الكتب ، هكذا قيل . وقيل : أبوهاشم أثبت كلاماً في النفس سمّاه بالخواطر ، وزعم أن ذا الخواطر يسميها

ويدركها ؛ وقال أبو الحسن : إن لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك ؛ وقال قوم على الأول بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك .

قال : < ٦ > ومنها الالم واللذة

أما الالم ، فلا نزاع في كونه وجودياً . ثم قال محمد بن زكريا : « اللذة عبارة عن الخلاص من الالم » ؛ وهو باطل بما إذا وقع بسر الانسان على صورة مليحة ، فانه يلتذ بأبصارها ، مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك ، حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليها . وزعم ابن سينا أن اللذة إدراك الموافق ، والالم إدراك المنافي . ويقرب قول المعتزلة منه ، فانهم قالوا : إن المدرك إن كان متعلق الشهوة ، كالحنكة في حق الأجر ، كان إدراكه لذة ؛ وإن كان متعلق النفرة ، كما في حق السليم ، كان إدراكه ألماً . ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الالم ليس إلا الإدراك . واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب الالم في الحى . وخالفهم ، لأن التفرق عديم فلا يكون علّة للأمر الوجودي . وزاد ابن سينا سبباً ثانياً ، وهو سوء المزاج ، قال : لأن حد الالم إدراك المنافي . والحد ينعكس فكل إدراك للمنافي ألم . وهذه الحجة لفظية .

أقول : قل عن ابن زكريا أنه قال : « اللذة خروج من الحالة الطبيعية » ، وذلك لكون الإدراك انما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدل حال . فأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . وقل المعتزلة يدل على أنهم يقولون : إن اللذة والالم هما الإدراك نفسه ، ويختلفان باختلاف متعلقهما ، وهو أما الشهوة ، أو النفرة . فقال المصنف : ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الالم ليس غير الإدراك . ومخالفة المصنف ، في أن تفرق الاتصال ليس بموجب للالم في الحى ، انما كان لأنه يقول : التفرق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها ، فالسبب الدائم هو طبائع المفردات ، والتفرق يقتضى زوال الاعتدال الذى حصل من الكس

والانكسار . فالتفريق ليس سبباً بالذات إلا لأمرٍ عديمٍ هو زوال الاعتدال [والألم إنما حصل من سوء المزاج ، هكذا فسر قوله تلميذه « قطب الدين المصري » رحمه الله . لكن قوله عقيب ذلك : « وزاد ابن سينا سبباً ثانياً وهو سوء المزاج » يدلُّ على خلاف ذلك .

أما قوله : « التفريق عديمٌ ، فلا يكون علةٌ للوجودي » ففيه نظرٌ ، لأنَّ العدم لا يكون علةً لموجود . و > لكن < العدمي ربما يكون علةً ، كعدم الحركة فيما شأنه أن يتحرك فأنه علةٌ لأحد الأركان الذي هو السكون ، وعدم السمع علةٌ للمخرس ، وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علةٌ للجوع ؛ وتفرق الاتصال - في العضو الذي لا يكون فيه حسنٌ أو يمرض له خدَرٌ ، أو يكون معه استمراراً ، أو يكون طبيعياً ، كما يحصل في المفتدى عند نفوذ الغذاء في أجزائه - لا يكون مؤلماً . بل الألم عندهم إحساسٌ بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعي ، وكلامهم يدلُّ على ذلك . ولا شك في أن الحمى وهو سوء المزاج مؤلمٌ ، وإن لم يكن هناك تفرق اتصال . والمنى الجامع هو الاحساس بالمنافي . فهو إذن حدٌ للآلم . وإذا كان التحديد صحيحاً فلا يكون انعكاسه لفظياً .

> ٧ < ومنها الإدراكات

قال :

وهي غير العلم ، لأننا نبصر الشيء ثم نغيب عنه فنجد تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما ، فالأبصار غير العلم ، لكن الفلاسفة والكسبي وأبا الحسين > البصري < زعموا : أنه عائدٌ إلى تأثير الحدِّ في بصيرة المرئي . والمتكلمون محتاجون إلى القدر في هذا الاحتمال ، لممكنهم بيان أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ .

أقول : قالوا : الإدراكات خمسة هي الحواس ، و زاد القاضي أبو بكر > الباقلاني < فيها إدراكِ الألم واللذة ، و قومٌ جعلوها علوماً خاصةً ، فقالوا : كلُّ إدراك علمٌ ، و ليس كلُّ علم إدراكاً . والقول بأنَّ الأبصار تأثرت في الحدقة خاصٌ بمن يبصر بالآلة ؛ و ليس يبعد أن يكون في غيره على وجه آخر ، كما

في الإرادة ، فأنها في المبد بخلاف ما نُثبِتَهُ لهُ تعالى .

قال :

مسألة

< الإبصار خروج الشعاع عن العين أو الانطباع >

اختلفوا في الإبصار ، منهم من قال : انه خروج الشعاع عن العين . وهو باطل ، و إلا لوجب نفوُثُ الإبصار عند هبوب الرياح ولا متنع أن نرى صف السماء ، لا متناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء أو يؤثر في جميع الأجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها .

أقول : القائلون بالشعاع ، و هم الحكماء المتقدمون ، لا يقولون بخروجه عن العين إلا بالمجاز ، كما يقال : الضوء يخرج من الشمس . وإبطاله بوجوب تشوش عند هبوب الرياح ليس بوارد ، لأن شعاع الشمس والقمر والنيرات لا يتشوش به . وأيضاً قالوا : لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الأجسام ، و لو كان عرضاً لزم انتقال الأعراس . وأيضاً قالوا : الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعةً ، فإن الحركة تحتاج إلى زمان ، وغير ذلك . وكل ذلك لازمٌ على سائر الأشعة . وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب هيئنا . وامتناع رؤية صف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة . ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان أصوب . وإنا جاز أن يسمى نور سراج صغير هواء بيت كبير وجدانه ، ولم يستبعد ذلك ، فذلك أيضاً ليس بمستبعد . واستدلوا على كون الإبصار بالشعاع باشرطه بكون المبر في ضوء . و لو لأن شعاع البصر والضوء من جنس واحد ، لما كان بعضه معيناً في إفادة البعض . وأيضاً كما يقع لشعاع الأجرام النيرة السكاس والنعطاف و نفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفافة ، يقع لشعاع العين مثله بعينه ، كما تبين في كتاب المناظر والمرايا . و بالجملة الكلام في هذا الموضوع طويل . والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضوع ، فليطلب من الصناعة المخصوصة به .

قال : و منهم من قال : بالانطباع . و هو باطل ، و إلا لما أدر كنا العظيم

لامتناع انطباع العظيم في الصغير ، ولما رأينا القريب على قربه ، و البعيد على بعده .
فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال : المرئي هو الصورة المنطبعة فقط . أما من
جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحديقة شرطاً لإدراك المرئي الكبير في الخارج
لايرد عليه ذلك .

أقول: إنما قال بالانطباع أرسطاطاليس وأصحابه ، و يبتنوا السبب في رؤية
العظيم من بعيد صغيراً . وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح ، لأنهم
لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره ، بل قالوا بانطباع شبح منه . ولعل
مقدار الشبح على صغر محله يقتضى إدراك ذى الشبح على عظمه . وذلك كما ينطبع
في المرأة نصف السماء والأجرام التي فيه . و أما رؤية القريب على قربه و البعيد
على بعده ، يعنى الأبعاد ، فلعل المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد إدراك
الأبعاد . و نحن لما تمدد علينا أن نعتبر عنه استمدناه ، مع أننا نرى النقاشين
ينقشون صور الأجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أعماق تلك الأجسام
وأبعاد ما بينها .

قال :

مسألة

< الإدراك عند حضور الشرائط العشرة غير واجب >

الإدراك عند سلامة الآلة وحضور المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب
عندنا ، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة . لنا أننا نرى الكبير من البعيد صغيراً ، وماذا
إلا أننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها في كل الشرائط ، و
لأننا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من أجزائه و يستحيل أن يكون
رؤية كل واحد من تلك الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر ، وإلا وقع الدور .
فرؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر . واحتجوا بأنه لو لم يجب ذلك
لجاز أن يكون بحضرتنا شمس وجبال ، ونحن لا نراها . الجواب أنه ما مضى بجميع
الماديات .

ال

ق :

اختلفوا في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصمغ.
فعمدنا أنه غير واجب ، خلافاً للفلاسفة والنظام . لنا أنه لو كان كما قالوا لما
سمعنا كلام من يحولُ بيننا وبينه جدارٌ صلبٌ ، لأنَّ الهواء النافذ في مسامِّ
ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأوَّل الذي باعتباره كان حاملاً للحروف ؛ ولأنَّه
كان يجب أن لا ندرك جهات الصوت ، كما أننا لم نلمس الشيء إلاَّ حال وصوله إلينا ،
لا حرم لا ندرك بمجرّد اللمس جهة وصوله .

أقول: القائلون بالتموج لا يشترطون فيه لقاء الهواء على شكل ، والذي

يمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه ، بل الكيفية العاصلة في نفس جرمة بسبب القرع وابتساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع ، فإن الشكل يختص بالسطح الظاهر ، و التموج يحصل في عمق الماء والهواء ، وأجناً لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء و الهواء ، بل بجو زوئه في غيرهما ، كما نحس به في الأواني الصغرية وارتماشها زماناً بسبب القرع وإحداثها الصوت بعد القرع زماناً طويلاً . و أيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لامسام له أصلاً ، فإن السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صماخه ، بل يتأدى التموج من ذلك الجسم إلى الهواء الذي يجاوره ومن الهواء إلى الصماخ . وإدراك الجهات بسبب هيئة [رنين] يبقى في الهواء يُفيدُ الاحساس بجهة القرع . وقال أبو البركات البغدادي : كان النفس تتبع الهواء المقروء في جهة القرع حتى تحس بذلك . وقياسُ السمع على اللمس لا يُجدي بظايل .

قال:

مسألة

> ادراك الشم و ادراك الذوق <

إدراك الشم قد يكون لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذى الرائحة؛ وقد يكون لانفسال أجزاء لطيفة منها ووصولها إلى خيشومنا ، كما في التبخيرات؛ وقد يكون لتعلق القوة المدركة بالرائحة ، وهى هناك ، وهذا أضعف الاحتمالات . وأما إدراك الذوق ، فقد تقدم الكلام فيه . فهذه إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراس . أقول: الوجهان الأولان موجودان في أشياء لا تنقص باحساس رائحة وفى التبخيرات ، والوجه الثالث بيد ، فإن القوة لاتتعلق بغير محلها ولا تنتقل عن محلها .

قال:

أحكام الاعراض

مسألة

> انتقال الاعراض ممتنع باتفاق المتكلمين و الفلاسفة <

اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها ، لأنّ الانتقال عبارة عن الحصول في حين بعد الحصول في حين آخر ، وذلك إنّما يعقل في المتحيز . و العمدة المشهورة أنّا لو قدرنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف غير اللازمة فأمّا أن لا يحتاج حينئذٍ إلى المحلّ أو يحتاج . و الأوّل باطل ، لأنّه يكون حينئذٍ غنياً بذاته عن المحلّ ، و الثاني بذاته عن المحلّ يستحيل أن يعرض له ما يحتاج إليه ، لأنّ ما بالذات لا يزول بما بالعرض ؛ و إن احتاج فأمّا أن يحتاج إلى محلّ مبهم ، و هو محالّ ، لأنّ مقتضى الموجود في الخارج هو وجود في الخارج ، و المبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج ؛ أو إلى محلّ معين ، فيلزم استحالة مفارقتة عنه ، وهو المطلوب .

و لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن لا يحتاج . قوله : لأنّ الثاني بذاته عن المحلّ لا يعرض له ما يحتاج إليه . قلنا : العرض عندنا لا يصدق عليه أنّه يجب أن لا يكون في المحلّ حتّى يكون ذلك منافياً لحصوله في المحلّ ، بل يصدق عليه أنّه نظراً إلى ذاته لا يجب أن يكون في المحلّ ، و هذا لا يناقض الحصول في المحلّ لسبب منفصل . سلّمنا أنّه يحتاج إلى المحلّ ، لكن لم يحتاج إلى محلّ معين ؛ و ما ذكرتموه منقوض باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين ، و لأنّ الواحد بالنوع معين . فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحلّ الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحلّ الواحد بالشخص .

أقول : نفى الانتقال بمعنى الحصول في حين بعد الحصول في غيره من الأحياء عن الأعراض لا يحتاج إلى بيان ، فإنّ العاقل لا يمكن أن يتخيّل فضلاً عن أن يدعيه . و المطلوب ههنا هو نفى الانتقال عنها بمعنى الحصول في محلّ بعد الحصول

في محل غير ذلك المحل . و هو لم يتر من لذلك أصلاً .
 و ما أدره من الحجّة مزيف بما ذكره . و البرهان عليه أن العرض هو
 الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي إلا بما محل فيه . و الشيء المحتاج في
 وجوده الشخصي إلى علة لا يمكن أن يحتاج إلى علة مبهمّة ، لأنّ المبهّم لا يكون
 من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج ، و ما لا يكون موجوداً في الخارج لا يفيد
 وجوداً في الخارج بالبدئية . فالعرض إذن لا يتحقق وجوده إلا بمحل بعينه يتحقق
 به وجوده الشخصي ، ويبطل بتبدل ذلك الوجود ، و لذلك يمتنع انتقاله عنه .
 أمّا الشيء المحتاج في صفة غير الوجود إلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير ،
 كالجسم المحتاج في التحيز ، لا في الوجود ، إلى حيّز لا بعينه ، فلا يمتنع أن
 ينتقل من حيّز بعينه إلى حيّز آخر يساوي الحيّز الأوّل في معنى الحيّز ، و
 هكذا إذا تعيّن مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع
 محتاجاً إلى أحد أجزاء حيّز ذلك النوع لا بعينه و لذلك أمكن انتقاله إلى حيّز
 آخر . و أيضاً الوجود الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف
 شرائطه بحسب أزمنة مختلفة ، كالهولي المحتاجة إلى صورة لا بعينها ، و ذلك غير
 ما نحن فيه . [فإنّ تشخص الهولي لا يتبدّل بتبدّل أشخاص الصورة ، و العرض المعين
 لا يكون ذلك العرض عند تبدّل محله] .

مسألة

قال :

< قيام العرض بالعرض ممتنع باتفاق المتكلمين >

اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض ، خلافاً للفلاسفة و معمر .
 لنا : أنه لا بدّ من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر ، و حينئذ يكون الكل في حيّز
 الجوهر تبعاً له . و هو الأصل ، فالكل قائم به ، و احتجوا بأنّ السواد يشترك
 البياض في اللوئية و يخالفه في السوادية ، و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ،
 فاللوئية صفة مقابلة للسوادية قائمة بها . و هما موجودان ، لأنّه لا واسطة بين

الوجود والعدم، فاللويّة عرض قائم بالسواديّة. وأيضاً فكون العرض حالاً في المحلّ ليس نفس العرض ونفس المحلّ، لصحة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول؛ وليس أيضاً أمراً عندياً، لأنّه تقيض الحلول، فهو صفة قائمة بذلك العرض. ثمّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل. فههنا أعراض لانهاية لها، يقوم كلّ واحد منها بالآخر. هو الجواب عنهما بمقدّمات تقدّم تقريرها.

أقول: وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر لا يدلّ على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام البعض الآخر بالجوهر. و التّأمل بإمكان قيام العرض بالعرض مفرّ بأنّ الانتهاء لا يمكن أن يكون إلّا إلى الجوهر، إمّا الخلاف في التوسيط هل يمكن أم لا؟ وهو لم يتعرّض لذلك، وما أوردته في احتجاج الغالين بذلك ليس بصحيح؛ لأنّه أقام الصفات فيها مقام الأعراض، و الصفة ما لا يعقل إلّا مع غيره، و المرض ما لا يوجد إلّا في غيره، و قيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الأعراض ببعض، أمّا اللويّة فجنس للسواديّة، و هو جزء من مفهوم السواديّة، لأنّ السواد لون يقبض البصر، و اللون أحقّ بأن يكون موصوفاً. و كونه قابضاً للبصر أحقّ بأن يكون صفة، و الجنس لا يكون عرضاً قائماً بالنوع، و لا الجزء بالكلّ. و أيضاً كون العرض حالاً في محله إضافة، و لا وجود لها إلّا في العقل، كما مرّ، و لا يتسلسل، بل يقف عند وقوف العقل عن الاعتبار، و كون الحلول تقيضاً للحلول لا يقتضي وجود الحلول، كما ينشأ مراداً، و حوالة الجواب على ما مرّ غير مفيد ههنا. و التّأملون به يقولون: كلّ عرض محلّ في محلّ قائم يفيد صفة محله، والسرعة تجعل الحركة سريعة، ولا يوصف الجسم بها، فهو عرض للحركة لا للجسم، والوحدة إن كانت عرضاً فوحدة العرض محلّ فيه، و النقطة فصل للخط، لا للجسم.

مادة

قال :

> بقاء العرض ممتنع باتفاق الاشاعرة <

اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض، لأن البقاء صفة، ولوبقى العرض
لزم قيام العرض بالعرض؛ ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه، لأن عدمه بعد
البقاء لا يكون واجباً، وإلا لقلب الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي،
بل يكون جائزاً؛ وله سبب وهو إما وجودي أو عدمي. أما الوجودي فأنما الموجد
كما يقال: إنه يفنى لطريان الضد. وهو محال، لأن طريان الضد على المصل
مشروطٌ بعدم الضد الأول عنه، فلو علل ذلك المدم به لزم الدور. وأما المختار
كما يقال: الله تعالى بعدمه. وهو محال، لأن المعدم عند الاعدام إما أن يكون
قد صدر عنه أمر أو لم يصدر، فإن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي،
فهذا يكون إيجاداً لإعداماً؛ وإن لم يصدر عنه أمر فهو محال، لأن القادر لابد
له من أثر. وأما العدمي فأن ينتفي لانتفاء شرطه، لكن شرطه الجوهر، وهو باق.
والكلام في كيفية عدمه كالكلام في عدم المرض. فثبت أنه لو صح بقاءه لامتنع عدمه؛
لكنه قد يعدم، فيمتنع بقاءه.

ف قيل: على الأول لا سلم أن البقاء عرض. سلمناه، لكن لم لا يجوز قيام
مثل هذا العرض بالعرض. وعلى الثاني فلم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقاءه في زمان
معين. وهذا لأن عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول ثم انقلب ممتنعاً
في الزمان الثاني. فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه
ممتنع الوجود بعينه، وحينئذ لا يبقى إلا لسبب. سلمنا أنه لابد له من سبب،
لكن لم لا يجوز أن ينتفي لانتفاء الشرط وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة
بأعراض لا تبقى. فند انقطاعها يفنى الباقي، ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلا
الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن.

ثم احتجوا على جواز بقائها بأنها كانت ممكنة الوجود في الزمان الأول؛

فيكون كذلك في الثاني ، إذ لو جاز أن يتقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعاً في زمان آخر لجاز أن يتقلب الممتنع في زمان واجباً في زمان آخر . وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود بعينه ثم انقلب واجباً بعينه . وعلى هذا التقدير يلزم نفى الصانع سبحانه وتعالى .

أقول: أبو الحسين البصري يدعى أن العلم ببقاء بعض الأعراض كالسواد والبياض ضروري ، وقوله : « طريان الضد على المحل » مشروط بعدم الضد الأول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بأن الضد ينتفى عند طريان ضده ، بل يقول : عدم الضد الأول معلل بطريان الضد على محله ، و ترجيح أحد القولين على الآخر محتاج إلى دليل .

وقوله : « المعدم إن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي » ، أيضاً غير مسلم عنده ، فانه يقول : تأثيره أمر متجدد ، وذلك الأمر ليس بإيجاد معدوم بل هو إعدام موجود ، ما الدليل على أن الأول ممكن وحده دون الثاني ؟ بل الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف ، وجوداً كان او عدماً ، وإلا لما كان الطرفان متساويي النسبة إلى ماهيته . وقوله : « شرطه الجوهر » محتاج إلى انحصار الشرائط فيه ، فإن الجوهر قابل للعرض فقط ، وربما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر ، فإن الشمس فاعلة لاضائة وجه الأرض . و شرطه المعاناة . فانها إن زالت صار وجه الأرض غير معني ، وإن كان القابل والفاعل موجودين ، و باقى الكلام ظاهر .

مسألة

قال :

< العرض الواحد لا يحل في محلين بالاتفاق >

اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين ، إلا بأهاشم ، فانه قال : التأليف عرض واحد حال في محلين . و واقفنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من

محلين . وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أن "الإضافة عرض واحد قائم بمحلين ، كالجوار والقرب . لذا : لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز أن يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان ، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في المكانين ؛ ولأنه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فنطالبه بالفرق . وإحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال .

أقول : يفهم من كون العرض الواحد حالاً في محلين معنيين : أحدهما أن "العرض الواحد الحال في محل هو بينه حال في الآخر . والثاني أن "العرض الواحد حال في مجموع شيئين صاراً باجتماعهما محلاً واحداً له . والأوّل باطل ، لا بما قاله ، قائم العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين . ولو صح ذلك لقليل : يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد ، كالسواد والحركة والتأليف والحياة ، كما امتنع اجتماع جسمين في مكان واحد . وهو ممّا لا يدفعه أحد . [ولو صح ذلك لقليل : يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياساً على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الأعراس الكثيرة في محل واحد ، كالسواد والحركة والتأليف والحياة ، ممّا لا يدفعه أحد .] والدليل على بطلانه أن "العرض محتاج في وجوده إلى المحل الذي هو فيه . ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناؤه بكل واحد منهما عن الآخر ، فيكون محتاجاً إلى كل واحد منهما ومستغنياً عنه معاً ، وهو باطل . والثاني ، لم يقيم حجة على امتناعه . والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل منقسم إلى أجزاء كثيرة ، كالوحدة بال عشرة الواحدة ؛ والتثليث بمجموع الأشلاع الثلاثة المحيطة بسطح ؛ والحياة بنية متجزئة إلى أعضاء . وأبو هاشم إنما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين ، لأن عدم انفكاك المؤلفين عن المتجاوزين يحتاج إلى علة ، ولو قام بكل واحد منهما تلك العلة لم يشعّر انفكاكهما ، ولم يقل بقيامهما بما فوق الاثنين ، لأن التأليف لوقام مثلاً بثلاثة جواهر ، ثم أزيل واحد منهما من الاجتماع بالباقيين ، وجب انعدام التأليف لانعدام محله . فلا يبقى الباقيان

مؤلفين ، و ذلك بخلاف ما عليه الوجود . قوله ، بعد إبطال قيام المرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم : « إنَّ إحالة سعية التفكيك على الفاعل المختار بأن يلصق أحدهما بالآخر » أولى من التزام جواز حلول المرض الواحد في محلين .

قال : اما الاجسام فالنظر في مقوماتها و عوارضها

اما المقومات فيها مسائل

> النظر الاول في مقومات الاجسام <

مسألة

> الجزء الذي لا يعجزى بين المتكلمين والفلاسفة <

لا شك في تركب الأجسام المركبة من الأجزاء . أما البسيط المحسوس فلا شك أنه قابل للانقسام ، و الانقسام الممكن إما أن يكون حاصلاً بالفعل أو لا يكون كذلك . و على التقديرين فإما أن يكون متناهياً أو غير متناه . فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة : أحدها أن الجسم مركب من أجزاء متناهية ، كدُّ واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً ، و هو قول جمهور المتكلمين . و ثانيهما أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل ، و هو قول النظام . و ثالثها أنه غير مركب ، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية ، و هو قول مردود . و رابعها أنه غير مركب ، لكنه لا ينتهي في الصغر إلى حدٍّ إلا و بعد ذلك يكون قابلاً للتقسيم ، و هو قول جمهور الفلاسفة .

أقول : إطلاق اسم المقوم على الأجزاء مخالف للعرف ، فإن المقوم يقال للمحمول الذاتي والجزء لا يحمل على كله . والذي يصير الشيء المجهم بسببه محصلاً بالفعل ، كالفصل للجنس . و الجزء لا يكون كذلك . و القول المردود هو الذي نسيه في سائر كتبه إلى عهد الشهرستاني ، فإنه قال بذلك في كتابه الموسوم بـ « المناهج و البيانات » .

قال: لنا وجوده: الأول أن النقطة بالاتفاق أمر وجودي؛ ولأن الخط يماس بها غيره، وما به يماس الشيء غيره لا يكون عدماً محضاً، وهي غير منقسمة بالاتفاق؛ ولأنها طرف الخط، فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد قسميها فلا يكون الطرف طرفاً؛ ولأن موضع الملاقة من الكرة الحقيقية المماس للسطح المستوى الحقيقي غير منقسم، وإلا لكان المنطبق منها على المستوى مستويًا فكانت الكرة منلعة. ثم هذه النقطة إن كانت متعيزة ثبت الجوهر الفرد؛ وإن كانت عرضاً، فمحطها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محطها، وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب.

أقول: قوله: «إن النقطة بالاتفاق أمر وجودي»، ثم قوله: «وهي غير منقسمة بالاتفاق» مناقض لقوله: «نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجودياً». والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط. فاذن هذا اتفاق من غير تراضى الخصمين، ولو قال، بدل ذلك: «باعتراف القائلين به» لكان أصوب. قوله: «وإن كانت عرضاً فمحطها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محطها» أيضاً غير مسلم عند مخالفيه، فأنهم يقسمون الأعراس إلى السارية في محالها وإلى غير السارية، ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون: «إن غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محالها». وملاقة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوى يكون عندهم بنقطة هي طرف قطري يمر بمرکز الكرة وبموضع التماس، وإلا فأنما ماسّت الكرة سطحاً آخر مستوياً بالطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة بنقطتي التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين إلى أربع قسي، اثنتان ماستان للسطح واثنتان غير ماستين، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم، وذلك محال، وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على مامر.

قال: الثاني أن الحركة، لها وجود في الحاضر، وإلا لم تكن ماضية ولا

مستقبله، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً في زمانٍ حاضرٍ، والمستقبل هو الذي يتوقعُ سيرورته كذلك، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً. ثم ذلك الحاضر غير منقسم، وإلا لكان بعض أجزائه قبل البعض، فمعد حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجوداً، فلا يكون الموجود موجوداً. هذا خلف. فاذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم، وعند فئاله يحصل جزء آخر غير منقسم، فالحركة مركبة من أمور، كل واحد منها غير قابل للقسمة. ثم نقول: القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من تلك الأجزاء التي لا تنجز أي إن كان منقسماً، كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة. هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.

أقول: مخالفه يقول: الحركة لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل. وأما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس زمان، وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة، لأن كل حركة في زمان. وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير الآخر ليست بأجزاء لها، إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام، والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام، هذا خلف. فاذن الحاضر ليس بحركة. وهو ادعى أنه هو الحركة وبنى عليه بياحه. والمخالف لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجوداً في آنٍ حاضرٍ، إنما يقول: هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آنٍ قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً وسار في الحال كله ماضياً، وهكذا في المستقبل. وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك، فإن الحركة انما تقع في زمان. وليس شيء من الزمان بحاضرٍ، لأنه غير قادر الذات.

قال: الثالث لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لا تمتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه، ولا تمتنع الوصول إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى ربه؛ فإذا كانت المفاصل غير متناهية وجب أن لا يصل المتحرك

الى أجزاء المسافة إلا في زمان غير متناه . وفساده يدل على فساد الملزوم .
لا يقال : هذا انما يلزم على من يقول : الأجزاء التي لانهائية لها حاصلة
بالفعل ، ونحن لا نقول به ، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لا تقسامات غير متناهية .
لأننا نقول : القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل ، لوجود أحدها - وهو أن وحدته
ان كانت نفس الذات او من لوازمها امتنعت انزالتها إلا عند عدم الذات ، وان كانت من
الموارض الزائلة فهو محال ، لأن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام ، فالوحدة
في نفسها قابلة للانقسام . فان قامت بها وحدة أخرى يلزم التسلسل ، و ان لم يقم
بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل ، فالموصوف بها كذلك ، فالجسم
منقسم بالفعل . و ثانيها - أننا اذا جعلنا الماء الواحد مائتين ، فالما آن الحاصلان ،
ان قلنا : انهما كانا موجودين قبل ذلك ، فمن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما
كان عين الثاني فكان مغايراً له ، فالجز آن كانا موجودين بالفعل ، و ان قلنا :
انهما ما كانا موجودين قبل ذلك ، كان ذلك احدائاً لهذين المائتين و اعداداً للماء
الأول ، وهو باطل بالبديهة . و ثالثها - أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو
موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر ، لأن مقطع النصف موصوف بالنصفية
و لا يتصف بها إلا هو . وكذا مقطع الثلث و الربع . و إذا كان لكل واحد من
المقاطع الممكنة خاصية بالفعل ، وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب
حصول الانقسام بالفعل ، لزم حصول الانقسامات بأسرها بالفعل .

أقول : كما أن المسافة تنقسم إلى اجزاء لا إلى حد يقف عندها ، كذلك
زمان الحركة و الفاصل غير متناهية إلا بالفرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه
تلك المسافة يكون في الفرض قابلة لأجزاء كأجزاء المسافة بعينها ، فان كانت المسافة
ذات فواصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها . قوله في إبطال وحدة ما يقبل
القسمة : « إن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام » باطل لما مر . و قيام الوحدة
بالوحدة ممكن في العقل . وفي الوجه الثاني ، ادعاء الضرورة - بأن أحدا المائتين الموجودين

قبل القسمة ليس هو عين الثاني - مشتملٌ على دعوى نفى القسمة مع فرضها ، و لذلك لزم المحال . و لا يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال ، و حدوث شيء غير الانفصال ؛ و ذلك محسوسٌ ، فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبدية . و في الوجه الثالث "أن الأجزاء المفروضة تستتبع الخواص" ليس بشيء لأن تقاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض .

قال : احتجوا بوجوه : أحدها - أن كل متحيز يُقرَض ، فإن الوجه الذي منه يلاقى ما على يمينه غير الذي منه يلاقى ما على يساره ، فيكون منقسماً . وثانيها - أننا إذا ركبنا سطحاً من أجزاء لا تتجزئ ، ثم نظرنا إليها رأينا أحد وجهيه دون الثاني ، و الوجه المرئي غير الذي ليس برئي ، فيكون منقسماً . و ثالثها - أننا لو ركبنا خطاً من ستة أجزاء ، و وضعنا فوق طرفه الأيمن جزءاً و تحت طرفه الأيسر جزءاً ، ثم تحركنا إلى أن يصل كل واحد منهما إلى آخر المسافة ، فلا بد و أن يمر كل واحد منهما بالآخر ، و لا يمكن ذلك إلا بعد أن يتعازبا ، و موضع التعازي متصل الثالث و الرابع ؛ و إذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس بكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما ، فيلزم التجزئة . الجواب : عن الكل "أن ما ذكرتموه يدل على تقاير جهات الجزء ، و ذلك لا يُوجب القسمة في الذات ، فإن مركز الدائرة يحاذي جملة أجزاء الدائرة ، مع أن المركز نقطة غير منقسمة .

أقول : إنما حكم فيما مضى بنفى السلوح و النقط و أجاب هيئها بما هو مبني على ثبوتها و على تقاير الجهات . و لقائل أن يقول : الجهات المتقايرة إن كانت عدمية فلا تمايز بينها على قولك ؛ وإن كانت وجودية و كانت جواهر عاذا لكلام فيها ، كما كان في الأول ؛ وإن كانت أعراساً و كانت حالة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتقاير التماس فيها . و إن كانت حالة فيها أوجب تقايرها انقسام

الجواهر لتمييزها . وكون المركز محاذياً لجملة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضوع ، لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكررة واحداً ، وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد ، فإن تماساً ما يماسه من جهة لا تقع على موضع تماس ما يماسه من جهة أخرى ، ولذلك يلزم التباين ههنا ، ولم يلزم في المركز .

مآلة

قال :

« زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهولي والصورة »

زعم ابن سينا أن الجسم من كُتِب من الهولي والصورة ، ومعناه أن التحيز صفة حالة في شيء ، فالتحيز هو الصورة ، ومحلّه الهولي ؛ واحتج عليه بناءً على نفى الجوهر الفرد بأن الجسم في نفسه واحد ، وهو قابل للانفصال ، والقابل للشيء موجود مع المقبول لامحالة ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال . فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال . جوابه : لم لا يجوز أن يقال : الانفصال هو التعدد ، والاتصال هو الوحدة ، والجسم إذا انفصل بعد اتصاله كان معناه أنه صار متعدداً بعد أن كان واحداً . فالطاري والزائل هو الوحدة والتعدد ، وهما عرضان ، والمورد هو الجسم .

أقول : القول بأن الجسم من كُتِب من الهولي والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص به ، بل قال به جميع الفلاسفة . والتحيز لا يقول به إلا بعض المتكلمين ، وهو صفة الماهية بشرط الوجود وليس له إلى الصورة نسبة . ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل لهما ليس بمتصل ولا بمنفصل ، ولا بواحد ولا بمتعدد ، وكل ما هو جسم قائم متصل أو منفصل ، واما واحد أو متعدد . فاذن لا شيء مما هو قابل لهما بجسم ، فقد سموا القابل بالهولي ، والاتصال أو الوحدة هو الصورة . هذا على تقدير نفى الجوهر الفرد . أما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ، ويمرض له التأليف ، فيصير جسماً .

قال :

مسألة

< زعم ضراؤ و النجار ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة... >
 زعم ضراؤ و النجار : أن ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة،
 وحرارة او برودة ، و رطوبة او يبوسة . و هو باطل ، لأنّ المتحيزات متساوية في
 ماهية التحيز ، و متباينة بألوانها و روائحها وطعموها ، و ما به الاشتراك غير مابه
 الامتياز ، فالتحيز ماهية مفايرة لهذه الصفات .

أقول: هذا مذهب غير معقول إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركب
 منها الجسم أعراضاً ؛ أما إن كان المراد أنّها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فتساوى
 الأقسام في التحيز و تباينها في هذه الأجزاء لا يدلّ على أنّها ليست أجزاء للجسم
 لأنّ التحيز صفة للجسم . وقد قال المصنّف في مسألة تماثل الأجسام : إنّ الوصول
 في التحيز حكم من أحكام الجسم ، و الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم .
 فاذن ، الاشتراك في التحيز و التباين في الأجزاء لا يدلّ على امتناع كون الجسم
 مؤلفاً من تلك الأجزاء .

قال : النظر الثاني في العوارض > يعنى في عوارض الاجسام <

مسألة

< اختلف أهل العالم في حدود الاجسام >

اختلف أهل العالم في حدود الأجسام . و الوجوه الممكنة فيه لا تزيد على
 أربعة : فأنّه إمّا أن يكون محدث الذات و الصفات ؛ او قديم الذات و الصفات ؛
 او قديم الذات محدث الصفات ؛ او بالعكس .
 أمّا < القسم > الأوّل فهو قول الجمهور من المسلمين ، و النصارى ، و
 اليهود ، و المجوس .

و أمّا < القسم > الثانی فهو قول أرسطاطاليس ، و ثاوفرسطس ،
 و ثامسطيوس ، و برقلس ؛ و من المتأخرين أبي بصير الفارابي ، و أبي عليّ بن سينا .

و عندهم أن السماوات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة ، إلا الحركات والأوضاع ، فإن كل واحد منها حادثٌ ومسبوقٌ بآخر ، لا إلى أول . و أما العناصر فالهوىلى فيها قديمة بشخصها ، و الجسميّة قديمة بنوعها ، و سائر الصور قديمة بجنسها ، اى كانت قبل كل صورة صورة أخرى ، لا إلى نهاية .

و أما < القسم > الثالث فهو قولُ الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان ، كتابس و انكساغورس و فيثاغورس و سقراط ؛ و قول جميع الثنوية ، كالمانوية ، و الديبائية ، و المرقونية ، و الماهائية . ثم هؤلاء فريقان :

الفرقة الاولى الذين زعموا أن تلك المادة جسم . ثم زعم تالس : أنه الماء ، لأنه قابلٌ لكل الصور ؛ و زعم أنه إذا اتجمد صار أرضاً ، و إذا لطف صار هواءً ، و من صفوة الهواء تكوّنت النار ، و من الدخان تكوّنت السماوات . ويقال : إنه أخذه من « التوراة » ، لأنه جاء في السفر الأول منها : « إن الله تعالى خلق جوهرأ فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء . ثم ارتفع منه بخار ، كالدخان ، فخلق منه السماوات ، فظهر على وجه الماء زبد ، خلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال » . و زعم أنكسمايس : أنه الهواء ، و كوّن النار من لطافته . و الماء و الأرض من كثافته . و زعم أبرقليطس : أنه النار ، و كوّن الأشياء عنها بالتكاثف . و آخرون قالوا : إنه الأرض ، و كوّن الأشياء عنها بالتلطيف . و آخرون : أنه البخار ، و كوّن الهواء و النار عنه بالتلطيف ، و الماء و الأرض بالتكثيف و عن أنكساغورس : أنه الخليط الذي لا نهاية له ، وهو أجسامٌ غير متناهية . و فيه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء على طبيعة اللحم . فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيءٌ كثيرٌ و صار بحيث يحسُّ و يرى ظنُّ أنه حدث . و هذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج و الاستحالة ، و قال بالكمون و الظهور . و زعم بعض هؤلاء : أن ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل ، ثم إن الله تعالى حرّكه ، فكوّن منه هذا العالم . و زعم ديمقراطيس : أن أصل العالم أجزاء

كثيرة [صغيرة] كرية الشكل . قابلة للقسمه الوهيته دون القسمه الانفكاكية متحركة لذواتها حركته دائمة . ثم اتفق في تلك الاجزاء أن تصادمت على وجه خاص ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل ، فحدثت السموات والعناصر ، ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ، ومنها هذه المركبات . وزعمت التنويه أن أصل العالم هو النور والظلمة .

أقول : صاحب الملل والنحل نقل عن تالس الملطي أنه قال : « إن المبدأ الأول أبديع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها ، فابتعث من كل صورة موجود في العالم على المثال ، الذي في العنصر الأول ، فحصل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر . وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه . قال : ويتصور العامة أن صور المعدومات في ذات المبدأ الأول ، لا ، بل هي في حيدته ؛ وهو تعالى بوجدانيته أن يوصف بما يوصف به مبدعه . ثم قال : « ومن العجب أنه نُقِلَ عنه : أن المبدع الأول هو الماء ، منه أبديع الجواهر كلها : من السماء ، والأرض ، وما بينهما ؛ فذكر أن من جوده تكوّنت الأرض ، ومن انحلاله تكوّن الهواء ، ومن صفوة الهواء تكوّن النار ، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء ، ومن الاشتغال الحاصل من الاثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه . وفي الأخير قال : وفي التوراة في سفر الأول : « جوهر خلقه الله ، ثم نظر اليه نظر الهيبة ، إلى آخره » .

ثم قال : كأن تالس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية ، قال : والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش : « وكان عرشه على الماء » .

وأما أنكسيميايس الملطي فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد وخلق الأشياء . ثم قال في الأخير : « ونقل عنه أيضاً : إن أول الأوائل من المبدعات هو الهواء » ، وذكر ما ذكر المصنف . وفي الأخير قال : « وهو أيضاً من مشكاة النبوة » . قال : وحكي

فلو طرخس : « أن أيرقليطس زعم أن الأشياء إنما انتظمت بـ « البخت » وجوهر « البخت » هو نطق عقليّ ينفذ في الجوهر الكليّ . و أما انكسا غورس فقد نقل عنه : « أن مبدأ الموجودات جسم متشابه الأجزاء وهي أجزاء لطيفة ، لا يدر كها الحس ، ولا ينالها العقل . و هو أول من قال بالكمون والظهور ، ولم ينقل القول بالخليط عنه ، و أبناذ قلس بعده أيضاً قال بالكمون والظهور ، مع قوله بالعناصر الأربعة » .

فهذا ما أورده صاحب « الملل والنحل » . ويدلّ على أن في بعض هذه النقول شكاً ، و إنسانه إلى « النوراء » فيه نظر . وقال المصنّف في بعض مصنفاته : « إن ديمقراطيس قال : « إن البسائط التي يتألف منها الأجسام كهيئة الشكل » . والشينج ذكر في « الشفاء » في الفن الثالث من الطبيعيات : أنهم قالوا : إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، و إن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، و إنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة . وذكر : أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في مجسمات أفلاطون هي أشكال الفلك و العناصر . و بالجملة نقل عنهم اختلافات لا قائمة في ذكرها .

قال : الفرقة الثانية الذين قالوا : أن أصل العالم ليس بجسم ، وهم فريقان : الفرقة الأولى الحرفانية . وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة : الباري ، والنفس ، والهيوولي ، والدهر ، والخلا . فقالوا : « الباري » تعالى تام العلم والحكمة لا يمرض له سهو ولا غفلة ، و يفيض عنه العقل ، كفيض النور عن القرم ، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . و أما « النفس » فأنه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرم ، لكنّها جاهلة لا تعلم الأشياء مالم تمارسها . وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس متميل إلى التعلق بالهيوولي وتشتتها ، وتطلب اللذة الجسميّة ، وتكره مفارقة مفارقة الأجسام ، وتنسى نفسها . ولما كان من سوس^(١) الباري تعالى الحكمة التامة

(١) السوس : الأصل ، الطبع . تقول : « القصاحة من سوسه » أي طبعه .

ممد إلى « الهيولي » بعد تعلق النفس بها ، فركبها ضرورياً من التراكيب ، مثل السماوات ، والعناصر ؛ وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل . والذي بقي فيهما من الفساد ، فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً ، وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها ، وسبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهيولي لا تنفك عن الآلام . وإنما عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الغالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم ، وعرجت [عليه] بعد المفارقة ، وبقيت هناك أبداً في نهاية البهجة والسعادة .

قالوا : وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقيدم والحدث ، فان أصحاب القدم قالوا : لو كان العالم محدثاً فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين ، وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدث قالوا : لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل . وهذا باطل قطعاً ، لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم . وتحيّر الفريقدان في ذلك . واما على هذا الطريق فالاشكالات نائلة ، لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدث العالم . فانما قيل : ولم أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا : لأن النفس إنما تملك بالهيولي في ذلك الوقت ، وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد ، إلا أنه بعد وقوع المحذور صرّفه إلى الوجه الأكمل بحسب الامكان . واما الشرور الباقية قائما بقيت لأنه لا يمكن تجريدها هذا التركيب عنها .

بقي ههنا سؤالان : أحدهما أن يقال : لم تملك النفس بالهيولي بعد أن كانت غير متعلقة بها ؟ فان حدث ذلك التعلق بملكته لا عن سبب فجور حدوث العالم بملكته لا عن سبب . والثاني أن يقال : فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولي .

أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين ، لأنهم يقولون : القادر المختار قد يرشح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ، فهلا جوزوا

ذلك في النفس ؛ وغير مقبول من الفلاسفة أيضاً ، لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة معدة للأحق . فهلا جوزوا أن يقال : النفس قديمة ، ولها تصورات متجددة غير متناهية ، ولم يزل كل ما سبق علة للأحق ، حتى انتهت إلى ذلك التصور المطلوب لذلك التعلّق . وأجابوا عن السؤال الثاني أنّ الباري تعالى علم أنّ الأصلح للنفس أن تصير عالة بمضار هذا التعلّق ، حتى أنّها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة . وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهولي تكتسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجوداً لها . فلهذين الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس من التعلّق بالهولي .

أقول : قد مرّ أنّ الحرثانيين يقولون بالقدماء الخمسة . وقال صاحب الملل والنحل : إنّ المنقول عن غاديسون ، الذي يقال : إنّ شيث بن آدم ، أنّه قال : المبادئ الأولى خمسة : الباري تعالى ، والنفس ، والهولي ، والزمان ، والخلأ . وبهذا وجود المركبات . وبعض هذه الاسئلة والأجوبة كانتها كلام هؤلاء المتأخرين . وإتّما أورد هذا المذهب في القسم الثاني - أعنى قول الذين قالوا : أصل الأجسام ليس بجسم - لقولهم : الهولي قديمة . وذكر منه قولهم بأعم من ذلك وهو أنّ أصل العالم ليس بجسم ، وهو هذه القدماء الخمسة .

قال : الفرقة الثانية [أصحاب] فيثاغورث ، وهم الذين قالوا : المبادئ هي الأعداد المتوألدة عن الوحدات . قالوا : لأنّ قوام المركبات بالبساطط ، وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه . ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات ، أو لا تكون . فإن كان الأول كانت مركبة ، لأنّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة ، وكلامنا ليس في المركبات ، بل في مبادئها . وإن كان الثاني كانت مجرد وحدات ، وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلاّ لكانت مقترنة إلى الغير ، فيكون ذلك الغير أقدم منها ، وكلامنا في المبادئ المطلقة ، هذا خلف . فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها . فإن عرّض الوضع للوحدة صادت نقطة ، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط ، فإن اجتمع الخطان حصل السطح ، فإن اجتمع السطحان حصل الجسم .

فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات .

أقول : نقل عنه أن الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير ، وهي التي لا تقابلها كثرة ، وهو المبدأ الأول ؛ وإلى وحدة مستفادة من الغير ، وهي مبدأ الكثرة وليست بداخلية فيها ، بل يقابلها الكثرة ، ثم تتألف منها الأعداد وهي مبادئ الموجودات . وإنما اختلفت الموجودات في طبائعها ، لاختلاف الأعداد بخواصها . و في شرح ما ذكره طولٌ ليس فيه فائدة زائدة .

قال : وأما القسم الرابع ، وهو أن يقال : **العالم قديم الصفات** ، محدث الذات ، فذلك مما لا يقوله عاقل . وأما جالينوس فإنه كان متوقفاً في الكل .

> **دليل المصنف على أن العالم محدث الذات و الصفات <**

لنا : لو كانت الأجسام أزليةً لكانت في الأزل إما متحركة أو ساكنة ، والقسمان باطلان ، فالتقول بأزليتها باطلٌ . بيان الحصر أن الجسم إن كان مستقراً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن ، وإن لم يستقر كذلك كان متحركاً .

وإثباتنا ، أنه لا يجوز أن يكون متحركاً ، لوجهين : الأول أن في ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره ، فما هيئتها تقتضي المسبوقية بالغير ، والأزلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير ، فالجمع بينهما متناقضٌ . الثاني وهو أن كل واحد من الحركات محدثٌ ، فهو مفتقرٌ إلى موجد ، وكل ما كان واحداً منه مفتقراً إلى الموجد فكأنه مفتقرٌ إلى الموجد . فلكل الحركات موجدٌ مختارٌ ، وكل ما كان فضلاً لفاعل مختار فلا بد له من أول ، فلكل الحركات أول ، وهو المطلوب .

وإثباتنا قلنا ، ليست ساكنة ، لوجهين : الأول : أنها لو كانت ساكنة ، لكانت إما أن يصح عليها الحركة ، أو لا يصح ؛ الأول محالٌ ، لأن صحة الحركة عليها تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها ، وقد دللنا على أن وجود الحركة الأزلية

محال، فثبت أنه لا يصح الحركة عليها . فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لا يزول البتة ، فوجب أن لا يصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال ، هذا خلف ؛ وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله ، ويكون الحركة عليه جائزة ، وقد أبطلناه . الثاني : أن السكون أمرٌ ثبوتيٌّ ، على ما دللنا عليه ، فنقول لو كان ذلك السكون قديماً لا ممتنع زواله ، لكنه يزول ، فليس بقديم . بيان الملازمة أن القديم إن كان واجباً لذاته امتنع عدمه ، وإن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر ، فلا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته ، قطعاً للتسلسل ، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى . وذلك الواجب إما أن يكون مختاراً أو موجباً . لا جائز أن يكون مختاراً ، لأن فعل المختار محدث ، لا متعالة لإيجاد الموجود ، والقديم ليس بمحدث فتبين أن يكون موجباً . فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط ، لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الأثر ؛ وإن توقف على شرط ، فذلك الشرط إن كان ممكناً عاد التقسيم في الحاجة ، وإن كان واجباً لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم . وأما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصرينات ، ولا جسم إلا هذين عند الخصم . ومن أراد تميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الأجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركاً أو ساكناً في الأزل ثبت أن الجسم يستحيل أن يكون أزلياً .

فإن قيل : الدعوى متناقضة لوجهين :

الأول : أن إمكان وجود العالم ليس له أول ، وإلا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته ثم أغلب ممكناً . لكن ذلك باطل ، لأن الامكان للممكن ضروريٌّ ، فيكون العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ، ثم صار واجب الاتصاف به لذاته . وإذا جازم ذلك فجوزوا أنه ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ، ثم صار واجب الاتصاف به لذاته . ويلزمكم نفي الصانع ، وهو محال . ولأنه لو جاز أن يتقلب الممتنع لذاته ممكناً جاز ذلك في شريك الإله ، والجمع بين العندين ، وهو

يرفع الأمان عن القضايا العقلية . و إنما ثبت أنه لا أول لا مكان وجود العالم كان القول بأنه ممتنع الوجود في الأزل منافياً له ، فكان باطلاً .
وثانيهما : أنكم إنما أن تفسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبقاً بعدم نفسه ، او بأنه الذي يكون مسبقاً بوجود الله تعالى ، او بتفسير ثالث .

فان كان الأول ، فاما أن تريدوا به أن المدم سابق عليه بالعلية او بالشرف او بالمكان . والكل باطل بالاتفاق ؛ او تريدوا به أن المدم سابق عليه بالطبع . وهو مسلم ، لأن الممكن يستحق المدم من ذاته و الوجود من غيره ، وما بالذات أسبق ممّا بالغير ؛ او تريدوا بالسبق بالزمان ، وهذا يوجب قدم الزمان ، لأنه إنما يمكن لمفهوم ذلك السبق أول ، فكان ذلك المفهوم يقتضى تحقق الزمان ، لزم أن لا يكون للزمان أول . ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم ، على ما هو معلوم ، فالقول بالحدث على هذا الوجه يوجب القدم .

و أما إن فسرتم الحدث بكونه مسبقاً بوجود الله تعالى ؛ فان أردتم به السابق بالعلية او بالطبع او بالشرف ، فالكل مسلم . والسبق بالمكان باطل بالاتفاق . وأما بالزمان ، فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم .

و إن أردتم بالحدث معنى ثالثاً فاذكروه لنتكلم عليه .

ترئنا عن هذا المقام ، لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديماً لكان إنما أن يكون متحرراً أو ساكناً . بيانه أن الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان ، والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد ، وهذان القسمان فرع الحصول في المكان ، وعندنا العالم ليس في مكان ، فيستحيل وصفه بكونه متحرراً أو ساكناً . تحقيقه أنه لو كان للعالم مكان لكان مكانه إنما أن يكون معدوماً أو موجوداً . والأول محال ، لأن حصول الموجود في المعدم محال ؛ وإن كان موجوداً فاما أن يكون مشاراً إليه بالعرض أو لا يكون ، فان كان مشاراً إليه بالعرض كان إنما متحيزاً أو حالاً فيه فلو حصل فيه لكان مكان الجسم جسماً ، وكل جسم يصح عليه الحركة ، فاذن صح الحركة

على مكان المتحرك^ك، فذلك المكان مكان آخر، فيفضى الى وجود أجسام لاهيائية لها، وهو محال. وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل، لأن^ك كلها أجسام، فهي قابلة للحركة. وكل ما يتحرك^ك فائماً يتحرك^ك من مكان الى مكان، فاذن لكل^ك الأجسام مكان. وذلك المكان لا يكون جسماً، لأن^ك الخارج عن كل^ك الأجسام لا يكون جسماً. وإن لم يكن مشاراً اليه استحال أن يكون مكاناً للجسم، لأن^ك مكان الجسم هو الذي يتحرك^ك منه و اليه، وذلك لا محالة مشار اليه. سلمنا المحصر لكن لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت متحركة^ك.

قوله < من الوجه الأول في أنه لا يجوز أن يكون متحرك^ك > : والحركة تنفي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها، قلنا: الأزلية تنافي وجوده كتمعيته، لكن لم قلت: أنها تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى أول.

وأما الوجه الثاني < في أنه لا يجوز أن يكون متحرك^ك > وهو أن المجموع فعل فاعل مختار، فله أول - قلنا: لا سلم أنه فعل فاعل مختار، بياته أن الموجب قد يختلف عنه الأثر، أما لقوات شرط، أو لحضور مانع. فلم لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلا أن كل حادث متقدم فتقدمه شرط لأن يسدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده [بواسطة]. سلمنا أنه فعل المختار، لكن لا سلم أن فعل المختار محدث، وذلك لأن وجود الحادث و سعة تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً، و إلا فقد كان ممتنعاً لذاته، ثم انقلب ممكناً وذلك محال. و انا كان كل واحد منهما ممكناً أزلاً، كان تأثير القادر في وجود الأثر جائزاً أزلاً. سلمنا أن الأجسام ما كانت متحركة^ك، فلم لا يجوز كونها ساكنة؟ قوله < من الوجه الأول في أنها لا يجوز أن تكون ساكنة > : و امتناع الحركة أما أن يكون لازماً للماهية ألا يكون، قلنا: الامتناع عدم، فلا يملك؛ سلمنا كونه ممكلاً، لكنّه وارد عليكم أيضاً، فإن العالم يستنع أن يكون أزلياً، فهذا الامتناع ان كان لازماً للماهية يوجب أن يبقى ممتنعاً أبداً، وان لم يكن لازماً

كان هذا اعتراضاً بجواز كون العالم أزلياً ، وذلك يبطل قولكم .
 أما الوجه الثاني > في أنها لا يجوز أن تكون ساكنة < فنقول : لا سلم
 كون السكون وصفاً ثبوئياً ، سلمناه ، لكن لا سلم افتقاره إلى المؤثر ، لأن علة
 الحاجة عندنا [عندكم] الحدوث ، فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر
 إلا إذا بينتم حدوثه ، وأنتم فرضتم حدوثه على هذه المقدمة ، فيصير دوراً . سلمناه
 لكن لا سلم أن القديم لا يعدم ، فإن الله تعالى قادرٌ من الأزل إلى الأبد على
 إيجاد العالم ، فبعد أن أوجد ما بقيت تلك القادرية ، لأن إيجاد الموجود محالٌ ،
 فقد عدم ذلك التعلق القديم . لا يقال : إنه تعالى قادر على إيجاده ، بواسطة أن يعدمه
 ثم يعمده مرة أخرى . لأننا نقول : كلامنا في ذلك التعلق المخصوص ، أعني تعلق
 قدرته بإيجاد العالم ابتداءً ، وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر . وأيضاً ينتقض بأن الله
 تعالى كان عالماً في الأزل بأن العالم معدوم ، فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم .
 > الجواب عن ان قيل الدعوى متناقضة لوجهين <

الجواب : عن الأول أنه لا بداية لامكان حدوث العالم ، لكن لا يلزمه منه
 سعة كون العالم أزلياً ، كما أننا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً
 بالعدم سبقاً زمانياً ، فانه لا أول لصحة وجوده مع هذا الشرط ، وإلا فينتهي في
 فرض التقدم إلى حيث لو وجد قبله بلحظة سار أزلياً ، وذلك محال . ثم مع أنه
 لا بداية لهذه السعة لم يلزم سعة كونه أزلياً ، لما أن الأزلية وسبق العدم بالزمان
 لا يستلزمان ، فكذا هي هنا .

وعن الثاني أن تقدم عدم العالم على وجوده ، وتقدم وجود الله تعالى على
 وجود العالم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم . وكما أن ذلك
 التقدم ليس بالزمان ، وإلا لزم التسلسل ، فكذا هي هنا .

وعن الثالث أننا إذا فرضنا متحيزين متماسكين ، فتعني بالسكون بقاءهما
 على هذا الوجه ، وبالحركة أن لا يبقى تلك المماساة ، بل يصير مماساً لشيء آخر .

وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان . لا يقال : لم لا يجوز أن يقال :
العالم كان في الأزل جسماً واحداً ، والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه
لا يفرض إلا عند حصول الجزئين . لأننا نقول : يتنا أن الواحد يستحيل أن ينقسم ،
فلما صار العالم منقسماً الآن علمنا أنه لم يكن واحداً .

قوله : «الأزلي» نوع الحركة لا شخصها ، قلنا : هذا باطل لأن الحركة
ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر تقضي ومن أمر حصل ، فاذن ماهيتها متعلقة
بالمسبوقية بالغير ، وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى ، فالجمع بينهما محال .
قوله : «لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجباً لا مختاراً ويكون كل ما سبق
شرطاً لحصول اللاحق عن ذلك الموجب» ، قلنا نستقيم الدلالة على فساد في باب إثبات
القادر ، إن شاء الله تعالى . قوله : «لم لا يجوز أن يكون القديم فلا لفاعل مختار» ،
قلنا : قد تقدم إبطاله . قوله : «لم لا يجوز أن يكون ساكناً» ، قلنا : لما تقدم .
قوله : «على الوجه الأول ، الامتناع عدم ، فلا يملك» ، قلنا : ماسة الجسم أو
مسامته لجسم آخر وصف وجودي ، لأنه نقيض اللاماسة التي هي وصف عديمي .
قوله : «يلزمكم هذا في سحنة العالم» ، قلنا : العالم معدوم محض ، فلا يصح الحكم
عليه بالصفات الثبوتية ، أما ههنا السكون ثبوتي ، فيصح التقسيم الذي ذكرناه .
قوله : «علة الحاجة للحادث» ، قلنا : بل الامكان ، وقد تقدم بيانه . قوله : «تعلق
قادريته الله تعالى بإيجاد العالم» ، وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم ، وقد عديم بعد
وجود العالم ، قلنا : الموجود هو القدرة والعلم ، وهما باقيان أزلاً وأبداً .

أقول : هذه الحجة مما أوردناها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه . والحجة
التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشمل على أربع دعاوى ، وهي أن كل
جسم لا يخلو من الحوادث ، وكل ما يخلو من الحوادث فهو حادث . والدعاوى
الأربع هي : إثبات الحوادث ، وامتناع خلو الجسم منها ، وجوب سبق العدم على
مجموعها ، وجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه

العدم . وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الأزل ، حتى يقرر معنى قوله : « لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إما كذا وإما كذا » . وقد فسر بعض المتكلمين الأزل بنفي الأولية ، وفسره بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جاب الماضي . ولا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير يفسره الأزل ، كما ذكره في إبطال القسم الأول في الوجه الأول . إنما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها ، كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحقيقة بقوله : « لم قلت : إن الأزلية تنا في وجود حركة قبل حركة لا إلى أول » .

وجوابه عن ذلك - بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر تضي ومن أمر حصل ، فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير ، وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى - ليس بمفيد ، لأن النوع باق مع الأمور المنقضية والأمر الحاصلة ، وهو لم يورد حجة على أن ذلك النوع مساوق بالعدم ، وماهية الحركة يمكن أن توصف بالديموم وأشخاصها لا يمكن ، ومن ذلك يتبين أن التركيب من أمر تضي ومن أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها . فاذن نوعها لا ينا في الأزلية . ويلزمه شيء آخر ، وذلك أنه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر ، فليس هو نفس الحصول وحده ، بل يجب أن يقترب به معنى بعدية الحصول السابق ، وهي أمر إضافي ، والاضافات عنده غير ثبوتية . وقد أطلق القول بوجود الحركة ، فلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها معدوماً . فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحاً .

أما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية : « وإن كل الحركات محتاج إلى موجد مختار » ، فغير يتبين بنفسه ولم يورد عليه دليلاً . وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنه إنما قيد الموجد المختار ، لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن الملة الموجبة . لكن لو سلم له هذا لسلم في كل واحد

من الحركات . أما المجموع والتوابع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختاراً . وقد أجال ، في جواب بيان امتناع كون الموجد موجباً وكون كل سابق شرطاً لحصول اللاحق ، الى باب إثبات القادر . وفي ذلك الباب لم يزد على قوله : « وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم إبطاله » ، لكنه قبل ذلك في المسألة التي ذكر فيها : « إن مدبر العالم واجب الوجود » هكذا قال : « حال حدوث السابق ، لم يكن التقديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق وعند قائه يصير مؤثراً فيه بالفعل . فتلك المؤثرية حكم حادث . ولا بد له من مؤثر ، فان كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تحليل الوجود بالعدم . وهو محال » ، فيقال له : لم لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطاً في وجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تحليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم ؛ فان عدم القيم شرط في إضاءة الأرض من الشمس ، وعدم الدسومة شرط في اصباغ الثوب من الصبغ .

وأما قوله ، في الوجه الأول في إبطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الأزل ساكناً : « إن صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها ، وقدر بيان استحالتها في الأزل » ، فيقال له : قد يمين ممتار إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل ، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل . وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها ، وهو عديم ، والدمي عنه لا يكون علة ولا معلولاً ولا مضافاً ، إذ الإضافة عديمة عنه أيضاً ، فلا يكون لازماً : لما مر ، وهو أن اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول ، وأشار إلى ذلك في الاعتراض بقوله : « الامتناع عدم ، فلا يعمل » .

وأما قوله في الجواب : « إن مماسة الجسم او مسامته لجسم آخر وصف وجودي . لأنه تقيض الالاماسة » ، فنقول عليه : قد مر الكلام على هذا التقرير ، وأيضاً المماسية والمسامنة إضافيتان ، وعندك لا شيء من الإضافات بموجودة ؛ وأيضاً

السكون ليس إضافياً ، فلا يصح تفسيره بالاضافات .

وقوله ، في الوجه الثاني : « إن السكون إن كان أزلياً ولم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر موجب ، والموجب إن لم يكن تأثيره موقوفاً على شرط امتنع زواله ، وإن كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط إن كان واجباً امتنع زوال السكون ، وإن كان ممكناً عاد التقسيم » ، فيقال له : لا تسلم هذا ، بعد تسلم كون السكون ثبوتياً ، إلا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطاً بشرط آخر قبله ، لا إلى أول ، ولم يوجد ذلك البيان في كلامك .

وقوله : « من أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الأجسام » ليس بوارد ، لأن الدليل إن صح دل على امتناع وجود ما لا ينفك إما عن الحركة او عن السكون ، سواء كان ذلك شيئاً واحداً أو أشياء متماثلة او مختلفة ، ولو ثبت اتفاق الانصاف بهما أزلاً لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان .

وأما قوله في الوجه الأول من المناقضة : « إن إمكان وجود العالم لا أول له فالقول بأنه ممتنع الوجود في الأزل مناقض له » ، وقوله في الجواب : « إنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن أزليته مع فرض الحدوث محال » ، مغالطة ، فزاد في الجواب لفظة الحدوث ليس له المغالطة . وكان من الصواب أن يقول : الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان . وإنما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانه ، لاستناده إلى فاعل مختار ، أو لغير ذلك مما يقتضى حدوثه .

وقوله ، في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة ، وهو أن سبق عدم الجسم على وجوده يقتضى قدم الزمان : « إن ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض » ، ليس بوارد عند خصمه ، لأنه يقول : التقدم والتأخر يلحقان الزمان لذاتهما غيره به ، فتقدم عدمه على الوجود مستتاج إلى زمان يقمان فيه ، لعدم دخول الزمان المقتضى للتقدم والتأخر في مفهومهما . وأما بعض أجزاء الزمان فيقدم على البعض

الآخر ، لكون التقدم و التأخر داخلين في مفهومهما .

وقوله ، في الجواب عن الاعتراض الذي بمده ، وهو أن العالم ليس في مكان فلا يكون متحركاً ولا ساكناً : « بأننا إن افترضنا جوهرين متماسكين عنيئاً بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه ، وبالحركة زوالهما عنه » تفسيرٌ جديدٌ للحركة والسكون بما لا يقيد ، فإن ذلك القول يقتضى : « أن الجسم الواحد لا يكون متحركاً ولا ساكناً ، وأيضاً أن الجسم إذا تحرك كانت أجزائه ساكنةً لبقائها على المماسة ، وأيضاً لما كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركاً ولا ساكناً ، وإن كانت أجزائه متحركةً وساكنةً » . وحينئذٍ بطل أصل الدليل ، ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول في الحيز .

قوله في تحقيق مكان العالم « إنه إما أن يكون معدوماً أو موجوداً » ، ثم اعترض بأن الحيز لو كان عديمياً كان الموجود في المعدم ، وادعى أن ذلك محال ولم يأت فيه بحجة . ولعله قال ذلك ، لأنه تخیيل أنه قول بكون الموجود معدوماً ، وذلك محال . واعتراضه ذلك باطل ، لأن ذلك يقتضى كون الجسم في مكان هو أمر عديمي ، وليس ذلك بمتنع .

وقد وقع هيئنا ، في النسخ التي وقعت إلينا ، ترك ذكر امتناع كون المكان حالاً في متحيز . وكأنه قال : يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم ، لأنه حينئذٍ يجوز أن يكون داخل ، لامتناع كون المكان داخل المتكسر ؛ ولا يجوز أن يكون خارجاً ، لأن خارج العالم لا متحيز ، ويمتنع أن يكون المتحيز هو العالم ، لاقتضاء الدور ، فإن العالم يكون فيه ، وهو في العالم . وجوابه أن الدور يلزم لو كانت لفظة « في » بمعنى واحد ، لكنّها هيئنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز ، وعلى القيام بالمحل ، فلا يلزم الدور .

وقوله : « لو كان المكان جسماً لسخ عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لا نهاية لها » ، ليس بمتنع ، لأن اللازم منه إما الانتهاء

إلى جسم لا يصحّ عليه الحركة أو وجود أجسام لا نهاية لها .

قال : < بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم >

وأما الفلاسفة فقد قالوا : كلُّ محدثٍ فلا بدّ له من علل أربعة : الفاعل والمادة والصورة والغاية . قالوا : ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم . أما بالنظر إلى الفاعل ، فلا بُدَّ أن العالم لو كان محدثاً لكان له مؤثر قديم . فنخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إما أن يكون مرجحاً أو لا مرجح . والآخر باطل ، لأنّ النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز . والثاني باطل ، لما سبق أن مرجح أحد طرفي الممكن عفى الآخر من غير مرجح باطل .

وأما بالنظر إلى المادة : فلا بُدَّ أن كلَّ محدثٍ فقد كان قبل حدوثه ممكناً ، والامكان وصف ثبوتي في الممكن فيستدعي موصوفاً ثابتاً ، وذلك هو المادة . ثم هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل ، وإلا لزم قدم المادة .

وأما بالنظر إلى الصورة فلا بُدَّ أن الزمان لا يقبل العدم الزماني . لأنّ كلَّ محدثٍ فقدمه سابق على وجوده . فمفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم ، لأنّ العدم قد يكون وبعد ، والقبل لا يكون بعد ، فتلك القليلة صفة ثبوتية . فقبل أوّل الحوادث حادث آخر . والكلام فيه كما في الأوّل ، فقبل كلِّ حادث . حادث آخر لا إلى أوّل .

وأما بالنظر إلى الغاية فهو أن موجد العالم إن كان مختاراً فلا بدّ له من غاية في الوجود ، فكان مستكملاً بذلك الوجود فكان ناقصاً لذاته ؛ وإن لم يكن مختاراً كان موجباً لذاته ، فيلزم من قدمه قدم الأثر .

< الجواب عن بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم >

والجواب عن الأوّل ما ذكرنا من اختصاص [حدوث العالم بوقته المعين] اختصاصاً الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً ؛ واختصاص أحد جانبي المتمم بالثمن المخصوص والجانب الآخر بالرقعة .

ثم الجواب [الحقيقي] إن المقتضى لذلك الاختصاص تعلق إرادة الله تعالى بأحداثه في ذلك الوقت ، وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح .
لا يقال : تخصيص الأحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات ، وهذا يقتضى كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث . لأننا نقول : كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت وقت آخر ، فلم لا يجوز امتياز المدم عن الوجود من غير وجود الوقت .

وعن الثاني أن الامكان ليس وصفاً وجودياً ، على ما مر ، وإيضاً فالمادة متمكنة ، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى ، وهو محال . فإن قلت : المادة قديمة ، فامكانها قائم بها . أما إمكان الحادث لا يمكن قيامه به ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . قلت : لوقام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في إمكانها ، لأن وجود المحل شرط في وجود الحال . فلو كان إمكان المادة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها . لكن وجودها عرضي مفارق ، والموقوف على العرضي " المفارق مفارق ، فالامكان عرضي ، هذا خلف .

وعن الثالث أنك قلت : كل محدث فعلمه سابق على وجوده ، فقد اعترفت بكون المدم موضوعاً بالسابقة ، ووصف المدم لا يجوز أن يكون موجوداً ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . فثبت أن السابقة ليست صفة موجودة ، فيبطل كلامكم بالكليّة .

وعن الرابع أننا سنبين أنه تعالى فاعل مختار [إن شاء الله العزيز] .
اقول : أما التشكيك الأول . بأن أحداث العالم في وقت دون وقت يقتضى ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ؛ والجواب بأنه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثمن المتمم بباب دون جانب .
فغير مفيد ، لأن في الأمور الموجودة يمكن أن يقال : المرجح هناك موجود وليس بمعلوم وأما في الأمور المدمية فلا يمكن ذلك . وقوله في الجواب الحقيقي - بأن إرادة الله

تمالى تتعلق بأحد الوقتين تعلقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجح - دعوى مجردة عن الحجة . والاعتراض عليه بأن القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات صحيح . والجواب - ان الامتياز هناك كما لا يقتضى ان يكون للوقت وقت ، كذلك لا يقتضى في امتياز المدم عن الوجود أن يكون لهما وقت - ليس بجواب عنه ، وقد مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين إلى وقت آخر ، والمدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما . والجواب الصحيح أن يقال : الأوقات التى يطلب فيها الترجح معدومة فلا تمايز بينها إلا في الوهم ، و أحكام الوهم فى أمثال ذلك غير مقبولة ، إنما يبتدى وجود الزمان مع أول وجود العالم ، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً .

و أما التشكيك الثانى - بأن كل محدث محتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلاً لا مكانه ، و المادة إن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها . والجواب عنه بأن الامكان غير وجودي ، و أيضاً المادة ممكنة ، فيلزم ان يقوم إمكانها بمادة أخرى - ليس بوارد ، لأن الامكان الذى محله الماهية غير الامكان الذى محله المادة ؛ فإن الأول منهما أمر عقلى يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها ، والثانى عبارة عن الاستعداد ، وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ، ويحتاج إلى محل ، لأنه عندهم عرض موجود من جنس الكيف . والجواب الصحيح أن الأمور الابداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها [وإمكانها] إنما يعقل عند وجودها وهو سفة لماهيتها التى لا توجد قبل وجودها] .

و التشكيك الثالث - بأن سبق المدم على الوجود يقتضى وجود حادث قبل ذلك الحادث . والجواب بأن السابق ليس ثبوتياً أيضاً - ليس بمفيد ، لأنهم يعترفون بأن ذلك السبق ذهنى يلزم من توهم المدم السابق إلا أنه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه المدم السابق والوجود المسبوق ، وهو لم يطل ذلك .

والتشكيك الرابع - بأن فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل بذلك

في حق الله محال - ولم يجب عنه إلا بقوله : « إِنَّا سَنُبَيِّنُ أَنْ الْفَاعِلُ مُخْتَارٌ » .
و الجوابُ الصحيحُ على رأى بعض المتكلمين أن الغاية هناك استكمال الفعل ، لا
الفاعل ، وعلى رأى بعضهم أنه لا غاية هناك ، وعند الفلاسفة أن الغاية هناك نفس
الفاعل ، لأنه تعالى إنما يفعل لذاته ، ولأنه فوق الكمال . فهذا ما أورده المصنف
و الكلام فيه وعليه في هذا الباب .

و بقى علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسألة الحدث ، فنقول :
الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة
على دعوى واحدة من الدعوى الأربع المذكورة ، و هو امتناع وجود حوادث لا
أدرك لها في جانب الماضى ، فنورد أولاً ما قيل فيه وعليه ، ثم أذكر ما عندى فيه
فأقول : الأول ما قالوا ، في وجوب تنهاى الحوادث الماضية : إنه لما كان كل واحد
منها حادثاً كان الكل حادثاً . واعتبر من عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم
على الأحاد . ثم قالوا : الزيادة و نقصان يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون
متناهية . وعود من بمعلومات الله تعالى و مقدوراته ، فإن الأولى أكثر من الثانية
مع كونها غير متناهين .

ثم قال المحصلون منهم : الحوادث الماضية إذا أخذت قارة مبتدأة من
الآن مثلاً فاهبة في الماضى ، و قارة مبتدأة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية
ناهية في الماضى ، و طبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدأ
واحداً ، و هما في الذهاب إلى الماضى متطابقين استحالة تساويهما ؛ و إلا كان وجود
الحوادث الواقعة في الزمان الذى بين الآن و بين السنة الماضية و عدمها واحداً ، و
استحالة كون المبتدأة من السنة الماضية نائمة على المبتدأة من الآن ، لأن ما ينقضى
من المتساويين لا يكون نائماً على كل واحد منهما ، و إذن يجب أن يكون المبتدأة
من السنة الماضية في جانب الماضى أخص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب .
ولا يمكن ذلك إلا بانهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن ، و يكون الأخص متناهياً ،

و الزائد عليه بمقدار متناهٍ متناهياً ، فيكون الكل متناهياً .
 و اعترض الناصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم ، وذلك يكون
 بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، و غير المتناهي لا يرسم في الوهم ، و من البين أنهما
 لا يحصلان في الوجود معاً ، فضلاً عن توهم التطبيق فيهما في الوجود ، فاذن هذا
 الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل ، لافي الوهم ولا في الوجود . و أيضاً الزيادة
 و النقصان إنما فرض في الطرف المتناهي ، لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه ،
 فهو غير مؤثر فيه ، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع .
 و أنا أقول : إن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده و يكون
 لاحقاً بما قبله ، و الاعتباران مختلفان . فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من
 الآن تارة من حيث كل واحدٍ منهما سابق ، و تارة من حيث هو بيئته لاحق ،
 كانت السوابق و اللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ، ولا يحتاج في
 تطابقهما إلى توهم التطبيق . و مع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق
 في الجاب الذي وقع النزاع فيه . فاذن اللواحق متناهية في الماضي ، لوجوب
 انقطاعها قبل انقطاع السوابق . و السوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهية أيضاً .
 و لما تبين امتناع وجود حوادث لأوّل لها في جاب الماضي ، و تبين بما مر
 امتناع وجود حوادث لها أوّل ينتهي إليه و هو سكون أزلي ، فقد تبين امتناع
 وجود ما لا يخلو الأجسام عنها في الأزل ، و تبين منه امتناع وجود الجسم في
 الأزل . و إذن قد تم هذا الدليل في سقوط ما اعترض به عليه منه ، و يتم بذلك
 الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور . فهذا ما عندى فيه ، و أعود إلى النظر
 فيما في الكتاب .

مآلة

قال :

> الاجسام بأسرها متماثلة خلافاً للنظام <

الاجسام بأسرها متماثلة ، خلافاً للنظام . واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه :

أحدها أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبهض، و لولا تماثلها لما كان كذلك. و الاعتراض عليه: أن هذه الدلالة إنما تصح في حق من تصفح جميع الأجسام و شاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها. فأنما قبل ذلك فليس إلا الرجم و الأخذ بالظن.

و ثانياً أنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض، فتكون متساوية في الماهية. و الاعتراض عليه: أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية، و أن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية. و قصة إبراهيم عليه السلام [جزئية، فلا تدل على الحكم الكلي]. و أيضاً فلم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى خلق في بدن إبراهيم [كيفية عندها يستلذ مماسة النار، كما في النعامة وغيرها. ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الأعراض، فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية، لأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات.

و ثالثاً أن الجسم لا معنى له إلا العاقل في الحيث، و الأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون مساوية في الماهية. و الاعتراض: أن العاقل في الحيث ليس ذات الجسم، بل حكماً من أحكامه، وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات.

أقول: الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه، و لذلك اتفق الكل على تماثله، فإن المختلفات إذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الجسم إما القابل للأبعاد أو المشتغل عليها و مراد بهما الطبيعي و التعليمي. و النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها. و ذلك يوجب تخالف الأنواع، لا تخالف المفهوم من الحد، و ذكرنا أن تقي الدين المجال أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام. و أنما رأيت في كلامه إلا ما قاله الجمهور.

قال:

مسألة

< الاجسام باقية خلافا للنظام >

الأجسام باقية ، خلافاً للنظام . لنا أنه يسح وجودها في الزمان الأول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ، وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض ، ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس ، لما عرفت أن عند تعاقب الأمثال يظن أنها الحس واحداً مستمراً ، ولأنه منقوض بالألوان على قول أصحابنا . وما يقال : أنا أعلم بالضرورة أنني أنا الذي كنت بالبكرة ، فهو بناء على النفس الناطقة ؛ ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط ، بل لابد فيه من أعراض منصوصة ، وهي غير باقية . وإنا كان أحد أجزاء الهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية .

أقول : هذا النقل من النظام غير معتمد عليه . وقال بعضهم : إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء ، فذهب وهم الثقلية إلى أنه لا يقول ببقائها . والأولى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام . ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما ذكره في باب السفطة . وقيل : إنه قال بذلك ، لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير معقول ، وأنه لا ضد للأجسام ، حتى يقولوا إنه ينتفى بطريمان الضد ، ولا يقول بنبوت المعدم حال العدم . ومذهب أن الأجسام تنتفى عند القيامة ، فلا بد له من القول بأنها لا تبقى ، كما قيل في الأعراض .

قال:

مسألة

< التداخل محال في الاجسام خلافا للنظام >

التداخل محال في الأجسام ، خلافاً للنظام ، لأنها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والموارض ، فيفضى إلى اتحاد الاثنين .
أقول : لما أئزيم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في

الجسم المنتهى لزمه القول بتداخل الجواهر ، و الدليل الذى ذكره [المصنف] عام في الأجسام والأعراض . و النظام لا يقبل تماثل الأجسام فلا يكون ذلك حجة عليه ، و المعتمد هو حكم بديهية العقل بأن الجسمين لا يجتمعان في حين واحد . و أما في الأعراض فموضع نظر ، لأن القائلين بوجود الفصول المشتركة للكليات جوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقاً ، و اجتماع الخطوط لافى جهة الطول ، و اجتماع السطوح لافى جهة الطول و العرض .

مسألة

قال:

< الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطعوم و الروائح خلافاً لأصحابنا >
 الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطعوم و الروائح ، خلافاً لأصحابنا . لنا أن الهواء لالون له و لا طعم له . احتجوا بقياس اللون على الكون ، و بقياس ما قبل الانقسام على ما بعده ، و الأول خالٍ عن الجامع ، و أما الثانى فنحننا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الانقسام بها . و أما الباقي فهو لا يتنفى عن المحل إلا بسد يزيله عنه . فإن صح هذا ظهر الفرق ، و إلا منمننا الحكم في الأصل . أقول : نقل هذا عن أبى الحسن الأشعرى . و قيل : لم يكن مراده ما فهم من قوله . أما أن الهواء لالون له و لا طعم لعدم الاحساس به فعدم الاحساس فيما من شأنه أن يحس به من غير مانع يقتضى النفى و إلا لا دى إلى السفطة . و ادعوا أن أبى الحسن قاس اللون على الكون ، يعنى لما امتنع خلوه الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه . و منمن المصنف هذا القياس لخلوه حكمى اللون و الكون عن الجامع . و أيضاً اتفق الفريقان أعنى أبى الحسن و المعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الأعراض التى هى قارة في الحس كالألوان ، لا التى هى غير قارة ، كالأصوات بعد انقسامها بها . أما الأشعرى فلاجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها . و أما المعتزلة فلا امتناع اتفاقهما من غير طريقان الضد عليها فقام أبى الحسن ما قبل الانقسام امتنع خلوه عنها قبل الانقسام قياساً عليه . فمنمن المصنف هذا القياس بالفرق بين

الصورتين . وهو أن امتناع الخلط بعد الاتصاف موقوفٌ على طريقتين الضد ، وقبل الاتصاف ليس هكذا ، فإن صح هذا ظهر الفرقه وإلا منعنا الحكم في الأصل وقلنا بجواز الخلط بعد الاتصاف ، اى خالفنا الاتفاق .

قال :

مأه

< الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة >

الأجسام مرئية ، خلافاً للفلاسفة . لنا أننا نرى الطويل والعريض . والطول لا يكون عرضاً ، لأنه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزئ ، فلو كان الطول عرضاً لكان محله الجزء الواحد ، لاستحالة قيام المرض الواحد بأكثر من محل واحد . فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً مما ليس موصوفاً به ، فيكون الطويل قابلاً للمقسمة ، وهو محالٌ . وإن كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئى ، فالجوهر مرئى . والاضراض : أننا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد ، ولكن لا سلم أن الطول نفس الجوهر ، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً ، فيعود الانقسام ؛ بل هو عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص ، والتأليف عرض ، فلم لا يجوز أن يكون المرئى هو التأليف ؛ وأجيب عنه بأننا نرى الطويل حاصلًا في الحيز ، وذلك لا يقل في المرض ، فقلنا أن المرئى هو الجوهر ، ويشبه أن يكون ذلك كلاماً غير الأول .

أقول : الفلاسفة لا ينكرون كون الأجسام مرئية ، بل إنما يقولون : الأجسام مرئية بتوسط الألوان والأضواء ، وليست بمرئية بذاتها من غير توسط شيء ، وإلا لرئى الهواء . والأشاعرة يقولون عند إثبات الرؤية في الله سبحانه : إن مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود ، فيكون مرئياً . وصاحب الكتاب يبين في الدليل الأول أن المرئى هو الجوهر مع التأليف ، ثم ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئى . والأصوب أن يقول : كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئياً لا يقتضى كون جزئه الذى هو الجوهر مرئياً . ويبين

أنّ جوابهم الذي ألابوا به انتقل إلى دليل غيره، وهو أنّ المرئي يرى حاصلًا في الحيز فليس بعرض، [فإنّ الدليل الأوّل هو أنّ المرئي يرى طولًا فليس بعرض] وبيانه صحيح. وظاهر أنّ كلا الدليلين ضعيف.

مسألة

قال:

< الخلا جائز خلافاً لارسطاطاليس واتباعه >

الخلاّ جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة، خلافاً لارسطاطاليس واتباعه. والمراد من الخلاّ كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسانه. لنا إذاً رفعتنا صفحةً ملساءً عن مثلها ارتفع جميع جوابها دفعةً واحدةً وإلاّ وقع التفتكّ فيها، وفي أوّل زمان الارتفاع خلا وسطها، لأنّ حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره بالطرف. فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط، فيكون الوسط خالياً. ولأنّ الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إن كان خالياً قبل ذلك فقد حصل الفرض؛ وإن كان مملوياً فالذي كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل، وإن انتقل عنه فاما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه منه ويلزم منه الدور، لأنّه يتوقف حركته كلّ واحد منهما عن مكانه على حركته الآخر عن مكانه، أو إلى مكان آخر، والكلام فيه كما في الأوّل. فيلزم أنّ البقعة إذا صرّكت أن تتدافع بجهة كرة العالم، وهو باطل قطعاً. احتجوا بأنّ الخلاّ يستحيل التقدير فيكون مقدّراً. جوابه: لا نسلم أنّه محتمل للتقدير على التحقيق، بل على سبيل التقدير، كما أنّنا نقول: ولو كان صفّ قطر العالم ضعيفاً ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم، لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم، كذا هيئنا.

أقول: إنّنا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعةً مستويةً من غير ميل إلى جانب ارتفعت التختانية معها. وذلك ممّا يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم. ثمّ إنّنا مالت إلى جانب ارتفع البعض أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في

الوسط . و أما الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزوم المحال الذي ذكره لولا التخلخل و التكاثف الحقيقيان ، لكن القائلين بنفى الخلا يقولون بهما . وهما عبادتان عن ازدياد حجم الجسم و انقاصه من غير دخول شيء فيه او خروج شيء عنه . و ذلك إنما يقع في الأجسام الرقيقة القوام كالهواء . فانما تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التي في الجهة المنتقل إليها ، و تملخلت التي في الجهة المنتقل عنها ، و الخلا الذي هو بين الجسمين يتقدر . و إن لم يتقدر فإن بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعيف بعض ، وإن لم يكن هناك فإرض ولا فرض ، بخلاف فرض قطر العالم أكبر او أصغر مما هو الآن : قالوا و لولا ضرورة الخلا لما بقى الماء في الهواء معلقاً في سراقة الماء و لما تحرك إلى فوق في آلات ، مثل الآلة التي يجذب بها البول من صاحب أسر البول يسمى بانافيل وغيرها من آلات أصعاب الحيل . و المناقضة بالمصاصة لا يتمشى مع إمكان التخلخل و التكاثف .

قال: تنبيه . الحركة في الملاء الذي نسبة دقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلا إلى زمانها في الماء إنما يقع لافي زمان إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها ، بل للعائق ، لكن ذلك معلوم الفساد .

أقول : المسألة التي أوردتها هي هنا تستعمل في نفي الخلا ، وفي إثبات الميل ، أعني الاعتماد ؛ فيقولون : الحركة في الخلا تقع في زمان لا محالة ، و في الماء مثلاً في زمان أطول . لكن قوام الماء معاقق للمتحرك و قوامات الأجسام قابلة للتردد و التنقص . فانما فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساوٍ للحركة في الخلا ، فيكون وجود المفارق وعدمه سواء ، و هذا محال . فانن الخلا ممتنع الوجود .

و أما في إثبات الميل فيقولون : الحركة مع عدم الميل تقتضى زماناً ، و مع ميل مفروض زماناً أقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل ، و الميل قابلٌ للشدة

و الضعف . فانما فرض جسم يكون نسبة ميله إلى الميل المقروض نسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذى الميل المقروض ، و كان زمان حركته مساوياً لزمان حركة عديم الميل ، فيكون وجود الميل و عدمه واحداً ، هذا خلف . فانّ الجسم لا يخلو عن ميل ، و هو المطلوب .

قالوا : و ليس لقائل أن يقول : الحركة في الخلا أو مع عدم الميل يقع لا في زمان . و الزمان يتوزع على المتحركات بحسب رقة القوام و كثافته او بحسب قلة الميل و كثرتة ، لأن الحركة يستحق زماناً لذاتها ، فان قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها ، فهذا ما يقولون في هذا الموضع .

و اعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال : لما كانت الحركة تستحق زماناً لذاتها ، كان فضل زمان الحركة في الملاء على الحركة في الخلا أو مع عدم الميل متوزعاً على الرقة و الكثافة ، او على الميل القليل و الكثير ، و يكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام ، او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل . ولا يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم ذى القوام او الميل مساوياً لزمان حركة عديمها . . .

واجيب عنه بأن الحركة يستحيل أن توجد إلا في حد زمان السرعة و البطؤ ، و زمان السرعة و البطؤة مختلفان . فالحركة و إن كانت تستحق زماناً لذاتها ، لكنّها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يتعين لها زمان ، فان كل زمان يتعين يجب أن يكون قابلاً للنقصان و الزيادة ، و حينئذ كانت مع حد من السرعة و البطؤ و فرضت مجرّدة عنهما ، هذا خلف . فهذا ما قيل في هذا الموضع . و ما في الكتاب جواب سؤال ، و تهريره هكذا : الحركة في الملاء الذى نسبة رقتة إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلا إلى زمانها في الماء إما أن يقع في زمان اولاً في زمان ، لكن يستحيل أن يقع في زمان ، لآفته يستلزم كون الحركة في الملاء الذى هو أرق من ذلك الماء أسرع من الحركة في الخلا ، و المقام

يجب أن يجعل الزمان أكثر . وعلى هذا التقدير يجعله أقل ، هذا خلف . فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان . وذلك إنما يمكن إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاها ، بل للمائق ، وذلك معلوم الفساد . ويلزم منه ما ذكره أبو البركات بعينه .

قال :

مسألة

< الاجسام متناهية خلافا للهند >

الاجسام متناهية ، خلافا للهند . لنا أننا إذا فرضنا خطأ غير متناه و فرضنا خطأ آخر متناهياً موازياً للأول ، فإذا مال المتناهي عن الموازاة إلى المسامطة فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامطة [لكن ذلك محال ، إذ لا نقطة الا وفوقها اخرى] فتكون و المسامطة مع الفوقانية قبل المسامطة مع التحتانية . فاذن فرض خطأ غير متناه يفضى إلى هذا المحال ، فيكون محالاً .

أقول : هذا دليل أورده الحكماء في هذا الموضع ، فقالوا : لو كانت الأبعاد غير متناهية لا تمتنع الحركة على الاستدارة ، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامطة فيكون للمسامة أول ، ويمتنع أن يكون لها أول ، لما ذكره المصنف . فاذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع ، لكنّها موجودة . فاذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود .

وفيه نظر ، لأن الأمور الواقعة في الزمان إنما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة ، فإن مبدأها هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد ، وكل أن بعد ذلك الآن فإن الحركة قد عبر منها جزء حتى وصلت إليه ، وذلك الجزء يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له كذلك مسامطة الخط للخط بعد الموازاة ، قالها تقع في زمان بخلاف مسامطة الخط للنقطة الواقعة في آن ، فمبدأ المسامطة يكون آن الموازاة ، وكل أن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامطاً بعد أن عبر من المسامطة شيء ينقسم إلى ما لا نهاية . و بان من ذلك

أن المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بمتناهي الخط ولا تناهيه .

قال: احتج الخصم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتميز فيه جانب عن جانب ، وإما أن لا يتميز : فان تميز لم يكن ذلك عدماً محضاً ، لأن النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق ، فكيف يحصل الامتياز ، بل لابد وأن يكون أمراً وجودياً . ولا شك في أنه يكون مشاراً إليه فيكون مقداراً ، ويكون جسماً . فالخارج عن كل الأجسام جسم ، هذا خلف . وإن لم يتميز فيه جانب عن جانب فهذا محالٌ بيدية العقل ، لأن العقل السريع يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي القطب الجنوبي وإنكار ذلك مكابرة في البديهيات .

والجواب : إن المتكلمين قد سلموا أحياناً متميزة خارج العالم غير متناهية . وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة . وهذا ضعيف ، لأن المقدّر هو الذي لا وجود له إلا في الذهن . والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً ، وإن كان مطابقاً لزم منه وجود الأحياء في نفس الأمر ، وحينئذ يعود الالتزام . وأما الحكماء فانهم أصرّوا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب ، وأن العاظم بهذا التمييز هو الوهم لا العقل ، وحكم الوهم غير مقبول .

أقول : المتكلمون سلموا أحياناً غير متناهية ولم يزعموا أنها تقديرية ، بل زعموا أن التمايز فيها تقديرى ، وذلك هو القول بالخلأ الذي شغلته الأجسام ويكون مكاناً أو حيزاً لها . وأما قوله : « الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي » يقولون في جوابه : إن هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان ، وفي الخلأ الذي يليهما تقديرى يتوهم بالقياس إليهما ، ولولاها لم يكن شيء أصلاً . والحكماء الفاعلون بأن الأمكنة سطوح الماديّات يقولون هذه الأحياء وهمية ، والحكم بوجودها في الخارج كاذب . ومالا وجود له أصلاً لا يكون

فيه امتياز اسلاً .

سأله

قال:

> العالم لا يجب أن يكون أبدياً خلافاً للفلاسفة و الكرامية <

العالم لا يجب أن يكون أبدياً ، خلافاً للفلاسفة و الكرامية . لنا أن ما لم يكن أزلياً لا يجب أن يكون أبدياً ، لأن ما لا يكون أزلياً كانت ماهيته قابلة للعدم . وذلك القبول من لوازم تلك الماهية ، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً . أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمر : أحدها أن المؤثر في العالم موجب بالذات ، فيلزم من دوامه دوام العالم . وثانيها أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً ، هذا خلف . وثالثها أن كل ما يقبل العدم فإن إمكان عدمه حاصل قبل عدمه . وذلك الامكان لابد له من محل ، أي لابد من شيء محكوم عليه ، بأنه ممكن الانصاف بذلك العدم . وليس هو وجود ذلك الشيء ، لأن الذي يمكن انصافه بالشيء لابد وأن يكون باقياً مع ذلك الشيء و وجود الشيء لا يتقرر مع عدمه . فاذن لابد من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه ، وذلك هو الهيولى . فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى ، فلو صح العدم على الهيولى لاقتصر إلى هيولى أخرى ، لا إلى نهاية ، وهو محال ، فاذن الهيولى لا تقبل العدم . ثم قد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية ، فاذن عدم الجسم محال .

أقول: إنه استدلل على دعواه بكون العالم ممكناً لذاته . وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب بغيره ، وليس بين الأمرين منافاة تقتضي مخالفتيهما . أما في الدليل الأول فظاهر أنه أسند امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب . وأما في الدليل الثاني فبين امتناع عدم الزمان المقيّد بكونه بعد وجوده ، وذلك لا يدل على امتناعه لذاته . وأما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي و الامكان بمعنى الاستعداد ، كما بينا فيما مر ، و الامكان

الثاني يقتضى الاحتياج إلى المادة دون الأول. ولم يدع أحد الخصمين ذلك الامكان. و امتناع المدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته، إنما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعزم إلى المادة السابقة. فقد يبين أن الدلائل التي أوردها ذلك على الامتناع بالغير، وذلك لا يخالف ما ادعاه.

قال: احتج < الكرامية > المسلمون على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده، إما أن يكون بإعدام معدم، أو بطريان ضد، أو بانتفاء شرط. والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال.

إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعدم بالاعدام، لأن الأعدام < ١ > إن كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلا لكان الوجود عين المدم، بل غايته أنه يقتضى عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بالعدم. وليس هذا هو القسم الأول، بل هو القسم الثاني. < ٢ > وإن لم يكن وجودياً كان عدمياً محضاً، فيمتنع استناذه إلى المؤثر، لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال: لم يفعل التبة وبين أن يقال: فعل عدم. وإلا فيكون أحد المدمين مخالفاً للثاني، فيكون لكل واحد من المدمين تبيين وثبوت، فيكون للمدم ثبوت، هذا خلف. وإما قلنا: إنه لا يجوز أن يعدم بحدوث الضد لوجهين: الأول وهو أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر، فلو كان انتفاء الضد الآخر ممكلاً بحدوث هذا الضد لزم الدور، وهو محال. الثاني وهو أن التضاد حاصل من الجائين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أدلى من العكس، فإما أن ينتفى كل واحد منهما بالآخر، وهو محال، لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والمؤثر حاصل مع الأثر، فلو حصل المدمان معاً لحصل الوجودان معاً. فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة، وهو محال؛ أو لا ينتفى واحد منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدين.

لا يقال: الحادث أقوى من الباقي؛ لأن الحادث حال حدوثه متعلق السبب

و الباقي ليس كذلك ؛ و لأنّ الحادث حال حدوثه لو عُدِمَ لزم اجتماع الوجود و العدم بخلاف الباقي ، و لأنّه يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى .
 لأنّا نجيب : عن الأوّل بأنّا يمتنع أن الباقي حال بقائه متعلّق بالسبب . وعن الثاني أنّنا لا نقول : الحادث يُوجَد و يُعَدَم معاً ، بل نقول : الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود . وعن الثالث أنّه بناء على جواز اجتماع المثليين ، وهو محال . و إنّما قلنا : إنّّه لا يجوز أن يكون لقطع الشرط ، لأنّ ذلك الشرط لا يكون إلاّ المرض ، [لأنّ الشرط هو الخارج عن ماهيّة الشيء فيكون عرضاً] فيكون الجوهر محتاجاً إلى المرض ، و كان ذلك المرض محتاجاً إلى الجوهر ، فيلزم الدور ، و هو محال .

و الجواب : عن الثلاثة الأولى > في احتجاج الفلاسفة < ما تقدّم في مسألة الحدث . و عن الرابع > في احتجاج الكرامية < أن نقول : لم لا يجوز أن يعدم باعدام الفاعل .

قوله : « اعدام إنّما أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون » ، قلنا : يقتضى أن لا يعدم الشيء البتّة ، لأنّه يقال : إنّما عُدِمَ الشيء فهل يتجدّد أم لا لا يتجدّد ؟ فإن لم يتجدّد أمراً فهو لم يعدم ، وإن تجدد فالمتجدّد عدم أو وجود ، لا جائز أن يكون عدماً ، لأنّه لا فرق بين أن يقال : لم يتجدّد و بين أن يقال : تجددّ العدم ، و إلاّ فأحد العدمين يخالف الآخر ، و هو محال . و إن كان وجوداً كان حدثاً لموجود آخر ، لاعداء للموجود الأوّل . سلّمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يقضى بحدوث الضدّ .

قوله في الوجه الأوّل : « حدوث الحادث يتوقّف على عدم الباقي » ، قلنا : لا نسلم ، فإنّ عندنا عدم الباقي معلول الحادث ، و الملمّة و إن امتنع انفكاكها عن المعلول ، لكن لا حاجة بها إلى المعلول .

قوله : في الوجه الثاني « المضادة مشتركة بين الجائين » ، قلنا : لم لا يجوز

أن يكون الحادث أقوى لحدوثه ، وإن كنا لا نعرف لمية كون الحادث سبباً للقوة . سلمنا فساد هذا القسم ، لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسمُ انتفاء الشرط ، فيبناه أن العرض لا يبقى ، والجوهر ممتنع الخلو عنه ، فإنا لم يخلق الله تعالى العرض اتقى الجوهر .

قوله : « إنه يلزم الدور » ، قلنا : لم لا يجوز أن يقال : الجوهر والعرض يتلازمان وإن لم يكن بأحدهما حاجةٌ إلى الآخر ، كما في المتضايقين ومعلولي الملة الواحدة : فإنا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر .

أقول : مذهب الكرامية أن العالم محدثٌ وممتنعُ الفناء ، وإليه ذهب الجاحظ . وقالت الأشعريةُ وأبو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلاً . وقال أبو هاشم : إنما يعرف ذلك بالسمع . ثم إن الأشعرية قالوا : إنه يفنى من جهة أن الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلى وجودها . أما القاضي أبو بكر قال في بعض المواضع : إن تلك الأعراض هي الأسكان ؛ وقال في بعض المواضع : إن الفاعل المختار يفنى بلا واسطة ، وبمثله قال محمود الخياط ، وقال في موضع آخر : إن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض . فإنا لم يخلق أي نوع كان انعدام الجوهر . وقال إمام الحرمين بمثل ذلك . وقال بعضهم : إذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدام الجوهر ، وبه قال الكسبي . وقال أبو الهذيل : كما أنه قال : « كُنْ ، فكان ، يقول : « إفْنْ » فيفنى . وقال أبو علي وأبو هاشم : إن الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام ، وهو لا يبقى . وأبو علي يقول : إنه يخلق لكل جوهر فناءً ، والباقون قالوا بأن فناءً واحداً يكفي لافتناء الكل . فهذه مذاهبهم .

وقول المصنف في الاعدام : « إنه باطل » ، لأنه لا فرق بين أن يقال : لم يفعل البتة وبين أن يقال : فعل المدم ، ليس بشيء ، وذلك أن الفرق بينهما حاصلٌ في بديهة النظر ، فإن القول بأن لم يفعل حكمٌ بالاستمرار على ما كان وعدم صدور

شيء عن الفاعل . و القول بأن فصلَ العدم حكمٌ بتجدد الدم بعد أن لم يكن و بسدوره عن فاعل ، و تمايز المدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر .

و قوله في الجواب « إن هذا يقتضى أن لا يعدم شيء التبة » ليس بجواب ، إنما هو زيادة الاشكال و تأكيد لقول من يقول : الاعدام غير ممكن إلا بطريان الضد أو انتفاء الشرط . و هو مذهب أكثر المتكلمين ، كما ذكره . و أما إبطال الاعدام بطريان الضد فجواب الوجه الأول و هو الزام الدور كما مر ذكره ، و هو أن عدم الباقي مملول الحادث .

و قولهم : « إن الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلق السبب ، لأن الباقي حال البقاء أيضاً متعلق السبب » ليس بصحيح ، لأن الباقي عند قدها المتكلمين مستغن عن السبب . و أما عند القائلين بأنه محتاج إلى سبب مُسبق فجوابهم أن الموجد أقوى من المُتبقى ، لأن الإيجاد إعطاء الوجود الذى لم يكن أصلاً و التبقية حفظ الوجود الحاصل . و لكونه أقوى يترجح الحادث و ينعدم المرجوح . و إيراد الاعتراض بأن الحادث لوعدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً ، وهو محال . و الباقي لوعدم بسبب الحادث ما لزم منه محال . ثم الجواب - بأن الباقي يمنع الحادث عن أن يسير موجوداً ، ولا يلزم منه محال - ليس بمرضى ، فإن الباقي لوكان بحيث يمنع لكان أقوى ، و ليس كذلك . والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عدداً من الباقي ، والجواب بامتناع اجتماع المثليين ليس ممّا يذهب إليه وهم . و جواب الوجه الثاني ، من إبطال الاعدام بطريان الضد ، و هو أن التضاد حاصل من الجائمين على السواء ، بتجويز كون الحادث أقوى و إن كنا لا نعرف لميَّته ، فليس بجواب . و الجواب ما يتيه من كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المُتبقى .

و أما إبطال الاعدام - بسبب انتفاء الشرط و أن الشرط لا يكون إلا عرضاً - فدعوى مجرّدة ، فإن من الجائز أن يكون شرطٌ هناك غير العرض . كما يكون

الجوهر الذى هو المحل شرطاً في إيجاد الأعراض فيه . وأيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهرأ ولا عرضأ ، بل أمراً عديمأ ، وقد مرّ بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضى انعدام المشروط به .

و بيان المصنّف كون المرض شرطاً في الاعدام - بأن المرض لا يبقى والجوهر ممتنع الغلو عنه ، فيعدم باعدامه - ليس ممّا يُقيدُ مع هؤلاء الخصوم ، لأنّ الكرامة لا يقولون بذلك كالمعتزلة . وأمّا الزامهم الدور ، بسبب احتياج الجوهر إلى المرض ، فباطل . لأنّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه . و ههنا ليس كذلك ، فإنّ احتياج الجوهر إلى عرض ما لا يعينه ، لا إلى عرض معين ، والمرض المعيّن محتاج إلى جسم يعينه فلا يلزم منه الدور . و جواب المصنّف ، بتجوز التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر ، ليس بمفيد ههنا ، فإنّ المرض محتاج في وجوده إلى الجسم . و التلازم وإن كان باحتياج كلّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال ، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يملّك بالآخر ليس بمعقول ، فإنّ ذلك يكون مصاحبةً اتفاقيّةً ، وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك . فإيراد المثال بالمتعاضفين على الوجه المشهور غير صحيح ، فإنّ إضافة كلّ واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته ، و معلولا علّة واحدة يحتاج كلّ واحد منهما علّة الآخر ، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور .

وأمّا قوله في أوّل الاشتغال بالجواب أنّ الجواب عن الثلاثة الأولى ما تقدّم في مسألة الحدوث - فتلك الثلاثة هى التى أوردها من جانب الفلاسفة ، وهو كون المؤثر موجباً ، و امتناع عدم الزمان بعد وجوده ، و احتياج ما يجوز عدمه إلى مادة قبل عدمه . و قد مرّ الكلام فيها .

قال :

تقسيم الأجسام

< الجواهر الجسمية الفلكية والنصيرية و الاجسام المركبة >

الجسم إما بسيط ، وهو الذى يشابه كل واحد من أجزائه كله في تمام الماهية ، وإما مركب ، وهو الذى لا يكون كذلك . أما البسيط فاما فلكي ، وإما عنصري .

أما الاجسام الفلكية > طباعها و حركتها الارادية المستديرة <

فقد زعمت الفلاسفة أنها لا تهبط ولا خفيفة ، ولا حارة ولا باردة ، ولا رطبة ولا يابسة . ولا يصح الخرق والالتيام ، والكون والفساد عليها . واحتجوا بأن الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون موجودة ، لأن النفي المحض لا يتميز فيه ، وهى غير منقسمة وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفيها وبقي متحركاً ، فاما أن يقال : إنه الآن متحرك عن الجهة ، فتكون الجهة ذلك الحد ، لاما درائه ، أو إليها ، فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة ، بل الجهة ما ورآه . فثبت أن الجهة حد غير منقسم . ثم يثبتوا أنه لا بد من متعدد كرى يتحد في الفوق والتحت بمحيطه و مركزه .

ثم قالوا : وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ، وإلا لكانت الجهتان أعنى ما عنه وما إليه ، حاصلتين له ، لابه . وإذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً ، لأن الثقل هو الذى ينزل إلى الوسط ، والخفيف هو الذى يصعد عنه ، وذلك حركة مستقيمة . ولم يقبل الخرق والالتيام ، لأن ذلك حركة مستقيمة ، وإذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً ، لأن كل مركب قابل

للانحلال ، و كلٌ بسيط و كلٌ جزء يُفَرَض فيه يمكن أن يحصل على الموضع الذي حصل عليه الجزء الآخر ، و كلٌ ما كان كذلك كان قابلاً للحركة . و كلٌ ما كان كذلك ففيه ميلٌ يحرّكه ، و كلٌ ما كان كذلك فهو متحركٌ بالاستدارة . و كلٌ متحركٌ بالاستدارة فحرّكه ليست بطبيعية ، و إلاً لثبّت بالطبع عما عنه تحرك بالطبع ، فيكون الطبيعة الواحدة طالبةً للشيء الواحد و هاربةً عنه ، و هو محالٌ ، ولا فصرية ، لأنّ القس ما يكون على خلاف الطبع ، و هناك لأطبع ، فلا قس ، فتلک الحركة إراديةٌ . فالسما حيوانٌ متحركٌ بالارادة . والجواب عن هذه الكليات مستقصى في كتبنا الكلامية و الحكيمية .

أقول : إنما بنى الفلاسفة إثبات الجهات و محدّدها على القول بتناهي الأبعاد و قالوا : لما كانت الأبعاد متناهيةً فالإشارة الحسية لا يمكن أن تذهب إلى غير النهاية ، ولا المتحرك القاصد جهةً ؛ و لوجب كون المشار إليه بالحواس موجوداً تكون الجهة موجودةً ، و كلٌ موجود قابل للإشارة فاعلم أن يكون جسماً او جسمانياً . ولا يجوز أن تكون الجهة جسماً ، لأنّ كل جسم قابلٌ للتجزئة . ولا شيء من الجهة بقبالة لها ، لما ذكره . فاذن الجهة جسمانيةٌ غير قابلةٍ للقسمة . و كلٌ جهةٌ تشتمل على مأخذين ضرورةً . والجسم الذي يتحدّد به الجهة لا يجوز أن يتركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات و وجوب كون الجهات متقدّمة على أجزائها ثم عليها . فاذن المحدّد يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله ، ولا متشابه في الشكل غير الكرة ، فاذن هو كرةٌ . ولا يمكن أن يحدّد ما هو خارج عنه ، لاحتياجه في التعلّق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدّمة عليها . فاذن يحدّد ما هو داخل فيه ، ولا يميّز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة إلاً بالمركز او بالمحيط . فاذن يتحدّد به جهتان هما مأخذ امتداد واحد ، لا غير ، وهما الطول والسفل ، وما عندهما لا يكون متميّزاً بالطبع ، بل إن كان فيها امتياز كان بالعرض ، كاليمين والشمال . وبساطة المحدّد يمكن أن يبين بما قلنا ، و إن كان يباها بامتناع

الخرق عليه أيضاً يمكن ، كما ذكره .

و أما بيان وجوب الحركة في المحدد فلا يتأتى إلا بمقدّمتين ، إحداهما أن الجسم لا يخلو عن ميل . و ثانيتهما أن الجسم البسيط يتمتع أن يكون فيه ميلان مختلفي الجهة . و يتمتع أن يتحرك المحدد حركة غير المستديرة . فاذن فيها ميلٌ مستديرٌ . ولا عائق لها ، لأنّ العائق عن الحركة يجب أن يكون زاميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك . و ليس هنا جهة أخرى ، و كلّ ميل بلا عائق يقتضى حركة . فاذن المحدد متحركٌ على الاستدارة . فهذه مقدّمات لا بد منها في بيان ما قصد بيانه . و على كلّ مقدّمة كلامٌ لم يُشر إلى شيء من ذلك . فأعرضنا عنه اقتداءً به ، لئلا نكون خائضين في غير ما قصدناه .

قال : و أما العناصر > الأرض و الماء و الهواء و النار <

فزعوا : أن الأرض محفوفة بالماء و الماء ، بالهواء ، و الهواء بالنار ، و أنّها كراتٌ منطوّرة بعضها على البعض إلا الماء . و زعموا : أن الحركة مسخّنة . فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة و اللطافة ، و هو النار . و الذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة و الكثافة ، و هو الأرض . و الذي يلاصق النار ، و هو الهواء ، يكون تالياً لها في اللطافة ، و الذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة . فهذا هو الرصف المحكم في ترتيب العناصر إلا أن هذا الكلام يقتضى أن يكون الأرض أبرد من الهواء ، و هو على خلاف قولهم ، و أن يكون النار في غاية الرطوبة ، لأنّ الرطوبة عندهم مفسّرة بسهولة قبول الأشكال ، لا بسهولة الالتصاق بالغير و إلا لم يكن الهواء رطباً .

أقول : الحكماء لا يزعمون : أن حرارة النار مقتضاة حركة الفلك ، بل إنّما قالوا : إنّها مقتضاة صورتها و هي دائيّة . و ما يفيد الفلك يكون غربياً ، و إنّما نقبل ذلك عن قول الكندي و أمثاله . وقد ذكر ابن سينا ذلك قهراً عنه و قال : إنّّه كان شديد التذبذب ، و كذلك القول في تمثيل برودة الأرض و كثافتها

يبعدها من الفلك . و أما قوله : « هذا الكلام يقتضى أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم » أيضاً فيه نظر ، فأنهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأن الأرض ليست أبرد من الماء ، إنما قالوا : الماء أبرد عند الحس . وحيث قالوا : الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأن الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثر كثافة و قلة الاحساس بها لعدم نفوذها في المسام ، لكثافتها أيضاً . و أما الرطوبة فإن كانت مفسرة بسهولة قبول الأشكال كان النقض بالنار وارداً عليهم . وإن كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا ، لأن المحمول ربما يكون أعم . و الحق أن النار مجتفة ، و ليس يباين بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء .

قال : ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون و الفساد ، لأن النار عند انطفائها تنقلب هواء . و الهواء إذا برد صار ماء . و لذلك يجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد بالجمد ، و الماء ينقلب أرضاً كما يفعله أصحاب الأكسير . أقول : عبارة ابن سينا هكذا : « وقد يحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة » ، يعرف ذلك أصحاب الحيل ، كما قد يجمد مياه جارئة لتشرب حجارة صلبة . و الظاهر فيه أن أصحاب الأكسير يحلون الأجسام الصلبة مياهاً . و أما عكسه فتفعله الطبيعة ، فإن كثيراً من مياه الميون يتعقد حجارة صلبة .

قال : و أما المركبات

فزعوا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الآخر ، فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج . و المتكلمون قالوا : العلة مقادة للمعلول ، فإذا كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الآخر ، فإن حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان ، فيكون كل واحد من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسراً و غير منكسر ، هذا خلف . و إن لم يوجد معاً فهو محال ، لأن المقلوب لا يسود غالباً . لا يقال : الكاسر هو السورة المقومة ، و هي باقية من غير انكسار ؛ و المنكسر هو الكيفية ، و هي قابلة

للأحد" والأضعف. لأننا نقول: الصورة إنما تكسر بواسطة الكيفية الفائضة فيعود المحذور. د. هذا: تمام القول في الجواهر الجسمانية.

أقول: المتكلمون لا يقولون بوجود مقارنة المعلول للملّة إلاّ قومٌ قليلٌ منهم، فإنّ الأشاعرة يقولون: «لا مؤثّر إلاّ الله»، وإن كان خصماؤهم يُلزِمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى. وأكثر القائلين بالملّة والمعلول لا يقولون بالمقارنة، لقولهم: إنّ ذلك يقتضى محالاً، وهو تحصيل الحاصل. أمّا الحكماء فيقولون بذلك. وهي هنا يكون قولهم حُجّة عليهم. ولذلك أسنده إلى خصومهم، أعنى المتكلمين. وجوابه عن قولهم: «الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بأنّ الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور» صحيح، فإنّه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن أن يكون كاسراً ومنكسراً في حالة واحدة كما لهم يمكن في الكيفيتين. والحق أنّ الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلّها، ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحارّ والبارد إذا امتزجا من غير حصول صوريّين فيهما، ولا يلزم منه محال.

> الجواهر الروحانية والملائكة والجن والشياطين <

قال: أما الجواهر الروحانية

وهي التي لا تكون متحيّزة ولا حالة في المتحيّز. وقد عرفت أنّ الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها، فنقول: أمّا الهيولى فقد سبق الكلام فيها، و أمّا الأرواح البشرية فسيأتي القول فيها. وأمّا النفوس السماوية والمقولات فهي الملائكة. وقد تكلمنا على أدلّتهم في إثباتها.

أقول: القول بأنّ القائلين بالجواهر التي لا تكون متميّزة ولا حالة فيهم الفلاسفة، فيه نظر؛ لأنّ أبا القاسم البلخيّ من المعتزلة وأتباعه ذكرنا: أنّ الأرواح الانسانية جوهر ليس له صفة التحيّز. وإيراد الهيولى هي هنا على أنّها من الجواهر الروحانية ليس بمرضى عند القائلين بها. و أمّا النفوس السماوية والمقولات

فلم يشككم إلى ههنا في هذا الكتاب بما يدل على إثباتها، إنما أورد حكايات الحرثانية فيها فقط و ذكرها عند قسمة الجوهر على رأى الفلاسفة بأسمائها فقط .

قال : القول فى الملائكة و الجن و الشياطين

قال المتكلمون : إنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة . و الفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها ، قالوا : لأنها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء ، وجب أن لا يكون لها قوة على شىء من الأفعال ، و أن تفسد نرا كبيها بأدنى شىء . و إن كانت كثيفة ، وجب أن نشاهدها ، و إلا ، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ، و لانراها . و الجواب : لم لا يجوز أن تكون لطيفة ، بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقة القوام ، سلمنا أنها كثيفة ، لكن يتنا أن إحصاء الكثيف عند المنصور غير واجب . و أما الفلاسفة ، فقد زعموا أنها لا متعينة ، و لا قائمة بالتمييز . ثم اختلفوا ، فالأكثرون قالوا : إنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية ، ومنهم من يقول : الأرواح البشرية التى فادقت أبدانها ، إن كانت شريفة ، كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضرباً من التعلق بأبدانها و تمسكها على أفعال الشر . فذاك هو الشياطين ، و إن كانت خيرة ، كان الأمر بالعكس . والله أعلم بحقائق الأمور .

أقول : نقيلاً عن المعتزلة أنهم قالوا : الملائكة و الجن و الشياطين متحدون فى النوع ، و يختلفون باختلاف أفعالهم . أما الذين لا يفعلون إلا الخير ، فهم الملائكة . و أما الذين لا يفعلون إلا الشر ، فهم الشياطين . و أما الذين يفعلون تارة هذا و تارة ذاك ، فهم الجن . و لذلك عدّ إبليس تارة فى الملائكة و تارة فى الجن . و ما نقله المصنّف ظاهر .

قال :

خاتمة في أحكام الموجودات

والنظر فيها من وجهين
النظر الاول في الوحدة والكترة

مألة

< كل موجودين فلا بد وان يتباينا بتعيينهما >

كل موجودين فلا بد وأن يتباينا بتعيينهما . ثم المتكلمون أنكروا كون
التعين أمراً ثبوتياً . واحتجوا بأمور :

الأول أنه لو كان التعين أمراً ثبوتياً لكان مساوياً لسائر التعينات في الماهية
المسماة بالتعين ، ويمتاز كل واحد منها عن صاحبه بخصوصية ، فيأزم أن يكون
للتعين تعيين آخر ، إلى غير النهاية .

الثاني وهو أن التعين لو كان أمراً ثبوتياً استحال انضمامه إلى الماهية
إلا بعد وجود الماهية ، لكن الماهية لا توجد إلا بعد التعين . فان كان هذا التعين
هو الأول لزم الدور ، وإن كان غيره كان الشيء الواحد متعيناً مرتين ، وهو محال .
الثالث وهو أن التعين إنما كان أمراً مفايراً للماهية استحال أن يكون
الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر ، لاستحالة قيام الصفة الواحدة
بمحلين ، بل يكون وجود كل واحد منهما غير وجود الآخر ، فيكون الشيء
الواحد ليس بواحد ، بل اثنين ، ثم الكلام فيهما كما في الأول . فالشيء الواحد

ليس بواحد، بل أمور غير متناهية .

واضح^١ القائلون بكون التعمين أمراً ثبوتياً زائداً بأن هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه إنساناً و يخالفه في هويته . فهو يتفهم مغايرة للاسائية . و تلك الهوية صفة ثبوتية ، لأن هذا الانسان موجود ، و المفهوم من هذا جزء للمفهوم من هذا الانسان ، و جزء الموجود موجود ، فالمفهوم من هذا موجود .

أقول : الحجة الاولى ، التي أوردتها للمتكلمين ، إنما توجه على تقدير ثبوت تعين كلى يشترك فيه التعمينات . ولو كان كذلك لكان ماهية التعمين مشتركة فيها ، فلم يكن تعيناً . و المراد ههنا من التعين ما به المغايرة بين المثليين ، و هو لا يكون مشتركاً . و إنما يقال على أفراد التعمينات التعمين او ما به المغايرة قولاً عرضياً . و يمتاز كل واحد منها عن الآخر بنفسه ، لا بتعمين آخر ، فلا يلزم من ذلك أن يكون للتعمين تعين .

و الحجة الثانية - القائلة بأن التعمين لو كان ثبوتياً لاستحال انضمامه إلى الماهية إلا بعد وجود الماهية - فليس بصحيح ، لأن التعمين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه إليها ، ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعمين مرتين .

و الحجة الثالثة القائلة بأن وجود الماهية غير وجود التعمين ، فهما اثنان ، بل أمور غير متناهية - ليس بصحيح أيضاً ، لأن الماهية توصف بالوجود بسبب انضمامها بالتعمين . و كما أن الماهية المغايرة للوجود لا يوصف بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود ، كذلك التعمين لا يوصف بالوجود من حيث هو تعين . أما الماهية المتعينة فموجود واحد .

مادة

قال :

< العيران اما أن يكونا مثليين او مختلفين >

العيران إما أن يكونا مثليين او مختلفين . والمختلفان إما أن يكونا ضدّين ، وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما ، كالسواد والبياض ؛ وإما

أن لا يكونا كذلك ، كالسواد والحركة . واختلف المتكلمون في الفيرين : فالمعتزلة قالوا : هما الشيئان . وأصحابنا قالوا : هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر ، إما بمكان أو بزمان ، أو وجود وعدم . والخلاف لفظي محض ، أما المثلان فحدّ وهما بآتهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية أو آتهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسدّ مسده . وهذه العبارات مختلفة ، لأنّ الافتراك مرادف للتماثل ، والقيام مقام الآخر لفظة مستعمدة حقيقتها التماثل ، فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه . والحق أن هذه الماهيات متصورة صوراً أو لياً ، لأنّ كل واحد يعلم بالضرورة أنّ السواد يماثل السواد ، ويخالف البياض . وصورة المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق ، وجزء البديهي أولى أن يكون بديهياً .

أقول : الشيئان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ، أو لا يمكن . والأوّل ينقسم إلى المثليين والمختلفين . فإنا جعل الفيران شيئين فقط شمل الأقسام الثلاثة . وإن جملاً ممكنى المفارقة خرج منهما قسم واحد ، وهو الشيئان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر . وبوجه آخر ، الشيئان إما أن يكونا مثليين أو مختلفين . والمختلفان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أو لا يمكن . والقسم الأولي . على رأى من يقول : « إن صفات الله تعالى لاهى هو ولا غيره » ، يسح ، لخروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثانى . وهل هما شيئان أم لا ؟ فيه خلاف . وقد جوز إطلاق الشئين عليهما أبو الحسين وأبى من ذلك بعض أصحابه .

مآلة

قال :

< الجمع بين المثليين مستحيل خلافاً للمعتزلة >

بستحيل الجمع بين المثليين عندنا وعند الفلاسفة ، خلافاً للمعتزلة لنا أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم ، وإلا لما كانا مثليين . ولا بالعوارض ، لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية ،

فلا يكون كونه عارضاً لأحدهما أولى من كونه عارضاً للآخر ، فيكون عارضاً لكل واحد منهما . وحينئذٍ لا يبقى الامتياز بينهما البتة . فيصير الاثنان واحداً ، وهو محالٌ . احتج الخصم بأن حكم الشيء حكم مثله . فإذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين كانت قابلة للآخر . جوابه أن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً .

أقول : عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد ، بل غايته أن يدل على عدم العلم بالتفاير . والحكم بأن المثلين المجتمعين لا يميزان منقوض بأطراف الخطوط المجتمعة التي تمير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع ، فاتها أطراف خطوط متغايرة . وكونها كذلك من عوارضها . والحكم - بأن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً - دعوى مجردة عن بيان . ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثلين ، وقالوا : العلة في كون بعض الأعراس أشد من بعض هو اجتماع الأمثال من تلك الأعراس في محل واحد . والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربما عدوها في المتضادين حينئذٍ لا يكون قسمة المختلفين إلى المتضادين وغير المتضادين قسمة عام إلى خاصين لأن المثلين أيضاً يدخلان في المتضادين . وحينئذٍ ينبغي أن يقسم الفيران إلى المتضادين والمختلفين . والمتضاد أن إلى المثلين . وإلى غيرهما .

مسألة

قال :

< الغيران والمثلان والضدان والمختلفان >

زعم بعضهم أن الغيرين يتغايران بمعنى ، وكذا المثلان والضدان والمختلفان واحتجوا بأن المفهوم من كون السواد والبياض سواداً وبياضاً مقابراً للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين ضدّين ، ولذلك فإن التغاير والاختلاف والتضاد حاصل في غير السواد والبياض . وظاهر أنه ليس أمراً سلبياً ، فهو أمر ثبوتي . فثبت أن المتغايرين يتغايران بمعنى ، وكذا المثلان مقابلان بمعنى . ثم قالوا : ذلك المعنى لابد وأن يغاير غيره ، فمغايرته لغيره معنى قائم به ، وهو لابد وأن يكون إما مثلاً لغيره أو مغايراً له أو مخالفاً . فصماثلته لغيره ، أو مخالفته له

معنى قائم به . ثم الكلام فيه كما في الأول ، وهو يوجب القول ببعان لا نهاية لها . فالتزموا ذلك ، و كلامنا في هذا الباب قد تقدم .

أقول : هذا القول منسوب إلى قدماء المعتزلة ، وقد مر كلام القائلين بقيام الأعراض بالأعراض مرة بعد مرة ، إلى مالا نهاية له ، مثل معمر وغيره . والحق أن هذه الامور اعتبارات عقلية يستبرها العقل في أمور معقولة ، وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات اموداً معقولة ، و يعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد اخرى . وكذلك الى أن يقف العقل . ولما تفتن القوم لذلك سموها بالمعاني .

قال : النظر الثاني في العلة و المعلول

مسألة

< كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بديهياً >

كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بديهياً ، لأننا ببداية عقولنا نعلم معنى قولنا قطعت اللحم ، وكسرت القلم ، و القطع والكسر تأثير متصور . فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهياً كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهياً .

أقول : هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين عدّهما المعتزلة في الأعراض النسبية ، وأنكر وجودهما ، وذكر أنهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما .

مسألة

قال :

< العدم لا يعمل ولا يعمل به >

العدم لا يعمل ولا يعمل به ، لأننا إن جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين ، استحال كون المعدم علةً ومعلولاً ، لاستحالة قيام الموجود بالمعدم . وإن قل به ، كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر ، وذلك يستدعي أصل الحصول . قالت الفلاسفة : علة العدم عدم العلة ، لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم ،

فكما استدعى رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدية .
و الجواب أن العدم نفى محض ، فيستحيل وصفه بالرجحان .

أقول: العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل به . أما العدم المقيد فربما يعلل
و يعلل به . كما يقال : عدم المال علة الفقر ، و عدم الغذاء للحيوان الصحيح علة
الجوع . و من ذلك الباب قولهم : عدم العلة علة عدم المعلول . و في قوله : « و إن
لم نقل به ، يعنى بكون العلية و المعلولية وصفين ثبوتيين ، كان التأثير عبارة عن
حصول الأثر » موضع نظر ، لأن التأثير حصول أثر عن مؤثر ، بشرط كونهما
موجودين في الخارج او مطلقاً . و الكلام في وجودهما الخارجى . و هو لم يزد في
البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير . قوله : « و ذلك استدعى أصل الحصول » ،
يقال : علة استدعى الحصول الخارجى لو كان التأثير إيجاداً . أما إذا كان أعم من
الإيجاد فلم تستدعه . قوله : « المعلوم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان »
فالجواب أن الممكن الذى لا يعتبر معه وجود و لا عدم ليس بنفى محض ، والمتساوى
نسبه الى الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما إلى مرجح عقلا ، وهو مرادهم
من العلية .

مادة

قال:

< المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان >
المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان ، و إلا
لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع ، فيمتنع استناده إلى الآخر ، فيستغنى
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما ، و هو محال .
أقول : هذا صحيح إذا كان المراد من الاجتماع و الاستقلال كون كل واحد
من علتين تاماً و بالفعل ، أى مفتعلاً على الملل الأربعة و شرائطها .

قال :

مسألة

> المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلمتين مختلفتين ؟ <

المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلمتين مختلفتين عندنا ، خلافاً لأكثر أصحابنا . لنا : أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة . احتجوا بأن افتقار المعلول إلى العلة المهيمنة إن كان لماهيته أو لشيء من لوازمها ، وجب في كل ما يساوي ذلك المعلول أن يقتصر إلى مثل تلك العلة . وإن لم يكن لشيء من لوازم تلك الماهية ، كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة ، والغنى عن الشيء يستحيل تعليله به . والجواب أن المعلول لماهيته مقتصر إلى مطلق العلة . وتعيين العلة إنما جاء من جانب العلة ، لا من جانب المعلول .

أقول : الحاصل أن المعلول مقتصر إلى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل ، لا إلى خصوصياتها .

قال :

مسألة

> العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد <

العلة الواحدة ، يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا ، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة . لنا أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض . احتجوا بأن مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلومين ، غير مفهوم كونه مصدراً للآخر . فالمفهومان المتغايران ، إن كانا داخلين في ماهية المصدر ، لم يكن المصدر مفرداً ، بل يكون مركباً . وإن كانا خارجين كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه . كالكلام في الأول ، فيفيض إلى التسلسل . وإن كان أحدهما داخلياً والآخر خارجياً ، كانت الماهية مركبة ، لأن الداخل هو جزء الماهية . وماله جزء كان مركباً وكان المعلول أيضاً واحداً ، لأن الداخل لا يكون معلولاً . والجواب أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتياً ، على ما بيناه . وإذا كان كذلك ، بطل أن يقال : إنه جزء الماهية أو خارج عنها .

أقول : الأشعرية قالوا : الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد .
 أما الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، إنما لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات .
 والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذات أيضاً . و صاحب الكتاب خالف الكل .
 والحصول في المكان وجودى ومملول للجسمية من باب التأثير ، وقبول الأعراض
 ليس بوجودى عنده ، وإن كان وجودياً ، لكنّه من باب التأثير . وهم لا يمنعون
 كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفصلة . فليس هذا الدليل بصحيح .
 ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية ، بل مفهومه أن مؤثرية المؤثر
 الواحد في أثر ، لا يكون من جهة مؤثرية في غير ذلك الأثر . ثمّ الجهتان إما
 داخلتان أو غير داخليتين ، إلى آخره .

قال : والذى يدّل عليه ، وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه
 النقطة من الدائرة ، غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى ، ولم يلزم من
 تفاير هذه المفاهيم ، كون النقطة مركبة . وكذا مفهوم كون الألف ليس
 «ب» مغاير لمفهوم أنه ليس «ج» . ولم يلزم من تفاير هذه السلوب وقوع الكثرة
 في الماهية ، فكذا هي هنا .

أقول : الإضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد . وعندهم أن العلة
 الواحدة لا يصدر عنها شيان من حيث إنها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما
 قابلان عنها ، فلا يتوجّه النقض بالإضافة والسلب عليهم .

مسألة

قال :

> العلة العقلية يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل ؟ <

العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل ، خلافاً
 لأصحابنا . لنا : أن الجوهر يوجب قبول الأعراض بأسرها ، لكن صحة كل
 عرض مشروط باتقاء ضده عن المحل .

أقول : نفاة الأحوال من الأشاعة لا يقولون بالعلة والمعلول . ومثبتوها

يقولون بالمعاني الموجبة لأحكام في معالها ، وهي عندهم علل تلك الأحكام ، وإيجابها لا يتوقف على شرط ، و الجوهرية عندهم ليست من المعاني . ولا يرد عليهم بها نقص ، بل المعاني عندهم محصورة . وذلك أن الصفات عندهم إما صفات نفسية ، وإما صفات معنوية . أما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت ، كالتمييز للجوهر ، والمعنوية ما تكون معلقة بمعنى . كالعالمية المعلقة بالعالم . و العلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالماً . ومخالفة صاحب الكتاب إياهم من غير تعرض لموضع الخلاف .

مسألة

قال :

> العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة <

العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا ، خلافاً لأصحابنا . لنا : أن العلم بكل واحد من المقدّمين لا يستلزم العلم بالنتيجة ، و العلم بهما يوجب العلم بالنتيجة . و كذلك كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ، و مجموع تلك الآحاد يوجب هذه الصفة . احتجوا بأن واحداً لما لم يوجب فالجميع لا يوجب أيضاً ، لأن الماهية باقية كما كانت . والجواب النقص بـ "أقول : قد مر أن الأشاعرة لا يقولون بعملية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة ، بل يقولون : إن الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة ، على سبيل إجراء العادة . و كل ما يورده المصنّف في هذا الموضع مثلاً للعلة ليس عندهم علة . و أما مجموع الآحاد فهو نفس العشرية ، والعلل عندهم المعاني المذكورة ، وليس شيء منها بمر كّب . فاذن هذا الخلاف يرجع إلى اللفظ .

الركن الثالث

في

الآليات

والنظر في الذات، والصفات، والأفعال، والأسماء

القسم الاول

فى

الذات

< الاستدلال بحدوث الاجسام و امكانها و حدوث الاعراض >

< و امكانها على وجود الله >

قد عرفت أن العالم إما جواهر و إما أعراض . وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه إما بامكانه ، او حدوثه . فهذه وجوه أربعة :

الأول الاستدلال بحدوث الأجسام . و هو طريقة الخليل عليه السلام في قوله : **« لا اُحِبُّ الاَقِلِّينَ »** . و تحريره أن العالم مُحدثٌ ، و كلُّ مُحدثٍ فله مُحدثٌ . أما الأول فقد مر . و أما الثانى فالدليل عليه أن المحدث ممكن ، و كلُّ ممكن فله مؤثر . أما أن المحدث ممكنُ فلانُ المحدث هو الذى كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، و ما هذا شأنه كانت ماهيته قابلةً للعدم وللوجود ، و لا نغنى بالممكن إلا هذا . و أما أن الممكن لابدٌ له من مؤثر فقد تقدم .

أقول : المتأخرون من المتكلمين يقولون : الحكم بأن كلَّ مُحدثٍ فلا بدُّ له من مُحدثٍ يديه غير محتاج إلى الاستدلال بامكانه على احتياجه إلى المُحدث . قال : فان قيل : الكلام على هذه المقدمات قد تقدم إلا على قولنا : **« إن كلَّ مُحدثٍ ممكنٌ »** . قوله : **« المحدث كان معدوماً ثم صار موجوداً فيكون قابلاً للعدم و الوجود لامعالة »** . قلنا : من ذهبكم أن المعدوم ليس بشئ ، و لا عين ، و لا ذات ، بل كان فياً محضاً ، و إنما كان كذلك استحالة الحكم عليه بالقبول و اللاحول . سلمنا صحة الحكم عليه ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إنها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ، ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها ؟ تقديره أن

الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تهدمه لا إلى أول ، وإلا لزم صحة كون الشيء ، مع كونه مسبوقاً بالعدم ، أزلياً ، وذلك محال . فاذن لصحة وجوده بداية . فقبل تلك الصحة كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته . [وإذا كان ذلك فلم لا يجوز أن يقال : كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته.] والجواب : أن قولنا « الممكن قابل الوجود و العدم » لا معنى به أن تلك الماهية متقررة حالة الوجود و العدم ، بل معنى به أن الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها . قوله : « لم لا يجوز أن تكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر » . قلنا : هب أن الأمر كذلك ، لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص ، وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر ، و الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا القبول . قوله : « الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لصحة وجوده أول » . قلنا : لا نسلم ، وإلا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت الأول بمقدار لحظة يوجب سيرورته أزلياً ، وذلك محالٌ بالبديهية .

أقول : جوابه عن اعتراضه - بأن الممدوم نفى محض ، فكيف يكون قابلاً للعدم و الوجود - ليس كما ينبغي ، فإن قوله : « و الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ، ولا يمتنع في العقل بطلانها » ، معناه أن الماهية كان لها وجود جائز الاستمرار ، فإن البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدرة أو المحققة . وأيضاً معنى بطلانها أن الماهية تصير نفياً محضاً ، و ذلك غير معقول ، بل الجواب أننا نقل الماهية من غير أن يُفرضَ معها وجود أو عدم . ثم نقول : إن تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي ويمكن أن لا يكون معه . وقوله : « لم لا يجوز أن يقال : إنها كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها » فجوابه عن ذلك بقوله : « هب أن الأمر كذلك ، لكن

الامتناع متوقف على حضور وقت ، وكذلك الوجوب . فالماهية من حيث هي هي لا يبقى لها إلا القبول ، ليس أيضاً بسديد ، فإن السابق إلى الفهم من كلامه أنه سلم الاعتراض ، ثم أجاب بوجه آخر ، وليس مراده إلا بيان أن الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية ، بل لحضور غيرها معها .

وأما القول ، بأن صحة وجود المحدث له بداية ، وقبلها كان ممتنعاً لذاته ثم اُضِلَّ ممكناً لذاته ، فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه بأنه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزلياً - ليس أيضاً بسديد ، لما مر في مسألة الحدوث في تفسير الأزل . والبيان الصحيح أن البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج لسبب غير الحدوث ، وقبل البداية ، له امتناع بالغير ، أي يمتنع ، لكونه قبل صحة بدايته . ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ، ولا يلزم من ذلك سيرورته أزلياً ، مع أن الصحة التي له لذاته أزلية .

قال : الطريق الثاني الاستدلال بالامكان - وتقريره أن نعيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، ثم نشاهد في الأجسام كثرة فهي ممكنة ، وكل ممكن فله مؤثر ، على ما مر .

الطريق الثالث حدوث الأعراض - مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقه ، ثم مضغة ، ثم لحماً ودماً ، فلا بد من مؤثر . وليس المؤثر هو الانسان ولا أبواه . فلا بد من شيء آخر .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المر كونة في النطفة . لأننا نقول : تلك القوة إما أن يكون لها شعور واختيار في التكوين ، وإما أن لا يكون . والأوّل باطل ، وإلا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة ، وهو معلوم الفساد بالبدية . والثاني أيضاً باطل ، لأن النطفة إما أن تكون جسماً متشابه الأجزاء في الحقيقة ، وإما أن لا تكون كذلك . فان كان الأوّل لزم

أن يتخلق النطفة كرة، لأن القوة البسيطة إذا أثرت في المادة البسيطة لا بد وأن تفعل فعلاً متشابهاً، وهو الكرة، وهذا هو الذي عليه تمويل الفلاسفة في كرية البساط. وإن كان الثاني كانت النطفة من كربة من البساط. وكل واحد من تلك البساط يكون قائم بها قوة بسيطة، وذلك يقتضى الكربة، فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى البعض. ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في تخليق أبدان الحيوانات والنباتات مؤثر حكيم.

الطريق الرابع إمكان الأعراس - وتقديره أن يقال: الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص كل واحد بماله من الصفات يكون جائزاً، لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله، فالإمكان مخرج إلى المؤثر، على ما تقدم. أقول: بطل هذا الكلام بعد الطريق الثاني خطايي، وليس بدالاً على أن العالم صانعاً، بل يدل على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم إلى مؤثر، ولا يدل على أن الجميع محتاج إلى مؤثر، وذلك لا يمكن إلا بالرجوع إلى الطريق الثاني. وقوله: وإن كانت النطفة من كربة من البساط، والمؤثر غير ذى شعور، لزم أن يكون المتخلق كرات مضمومة بعضها إلى بعض، ليس بشيء، لأن البساط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضى ما يقتضى كل واحد منها حال الانفرد.

مادة

قال:

< مدبر العالم واجب الوجود أو ينتهى إلى الوجوب >

مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر، فإما أن يدور، أو يتسلسل، وهما باطلان. أو ينتهى إلى واجب الوجود، وهو المطلوب.

أما بطلان الدور فلأن الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدماً في الوجود على المحتاج. ولو افتقر كل واحد منهما إلى الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً

على المتقدم على نفسه، ومتقدم المتقدم متقدم، فالشيء متقدم على نفسه. هذا خلف.
و أما بطلان التسلسل فلأن مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفقور
إلى كل واحد منها، وكل واحد منها ممكن، والمفقور إلى الممكن ممكن،
فالمجموع ممكن. وكل ممكن فله مؤثر، فالمجموع له مؤثر. والمؤثر إما
نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه. والأول باطل، لأن
المؤثر متقدم على الأثر، ولو كان المجموع مؤثراً في نفسه يلزم كونه متقدماً على
نفسه، وهو محال. والثاني باطل، لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع
فأنه لا يكون علّة لنفسه ولا لعلته، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه. وإذا لم يكن
علّة لنفسه ولا لعلته، لم يكن علّة لذلك المجموع. فثبت أنه لا بدّ لذلك المجموع
من علّة خارجة عنه، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، بل يكون
واجباً. فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب. ومتى ثبت كونه
واجباً لذاته ثبت أنه أزلي، قديم، باق، أبدي.

أقول: في إبطال التسلسل موضع نظر، وذلك أنه أثبت لمجموع الأمور الغير
المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده. وإثما يجب من ذلك أن
يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد. وإذا لم يكن كل واحد من تلك
الآحاد علّة لنفسه ولا لعلله يلزم أن لا يكون علّة بافراده للمجموع. ولا يلزم أن
لا يكون هو مع سائر الآحاد علّة، بل الحق ذلك. وحينئذ يكون علل المجموع
داخلة فيه، ولا يلزم من ذلك أن يكون علّة المجموع خارجة عنه، فلا يتم مطلوبه.
وفي قوله: «وإذا لم يكن علّة لنفسه ولا لعلته لم يكن علّة لذلك المجموع»
نظر، لأنه إن أراد أنه لم يكن علّة تامة كان صحيحاً، وإن أراد أنه لا يكون
جزءاً من علته لم يكن صحيحاً، نظر، لأننا إن فرضنا مجموعاً مؤلفاً من واجب
وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علّة لنفسه، ولم يكن الممكن علّة لنفسه
ولا لعلته، ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءاً من علّة المجموع، ولا يكون

لذلك المجموع علةٌ خارجةٌ منه .

وَأَمَّا إثبات امتناع مالا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق ، كما قالوه في الكتب الحكمية ، فلا يتم . و الدليل هو أن ينقص من غير المتناهي جملة متناهية ، ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ، ويقال : لابد من أن يكون إحدى الجملتين أقصى من الأخرى بعدد متناهٍ . فيكون الجملتان غير متناهيتين ، كما مرّ بيانه . وإثما لا يتم بمثل ما قلنا في الحوادث ؛ ويتم بمثل ما مرّ ، وهو أن يكون من مدبّر العالم إلى ما لا نهاية له جملة من الملل غير متناهية مترتبة كلها موجودة ، ومنه إلى ما لا يتناهي جملة من المعلولات غير متناهية مرتبة كلها موجودة متطابقتان في الخارج من غير احتياج إلى توهم ومتساويتان في الجابب الذي يلي العالم . ومن الواجب أن يكون جملة الملل زائدة على جملة المعلولات بواحدة من الملل ، في الجابب الآخر الذي قرّض غير متناهٍ . ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع الملل المقتنى لثنايهما مع فرضهما غير متناهيين ، وذلك خلف . فاذن ، كون الملل غير متناهية محال ، فالنسبة محال .

قال : < معارضة دليل وجود مدبر العالم بوجوده >

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن مدبّر العالم ممكن الوجود ، لكن الوجود به أولى ، فلاجل هذه الأولوية يستغنى عن المؤثر . سلّمنا أن الوجوب بالنسبة إليه كالعدم ، لكن لم قلت : إنّه يقتصر إلى السبب . بيانه أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث لا الامكان . فإذا كان ذلك المؤثر قديماً لم يحتاج إلى المؤثر . سلّمنا أنّه لابد من سبب ، فلم قلت : إن الدور باطل .

قوله : « و لأن العلة قبل المعلول فيلزم أن يكون كل واحد منهما قبل نفسه » ، قلنا : تدعى القلبية بالزمان ، او بالذات ، او بمعنى آخر ؟ فلان غنيت به الأوّل فهو باطل ، لأنّه لا معنى لكون الشيء مؤثراً في الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدّم ، فقبل صدور الأثر عنه استحيل أن يكون مؤثراً . وإثنا كان

كذلك استحال تقدم العلة على المعلوم بالزمان . وإن عنيت به التقدم بالذات فنقول : معنى بالتقدم بالذات كونه مؤثراً فيه أو تعنى به أمر آخر ؟ فإن عنيت به المؤثر كان قولك : « لو كان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر » إلزاماً للشيء على نفسه . وإن عنيت به أمر آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم ، ثم إقامة الدليل على أن العلة متقدمة على المعلوم بذلك المعنى ، ثم إقامة الدليل على أن الشيء يستحيل أن يكون متقدماً على نفسه بذلك المعنى . سلمنا فساد الدور ، فلم قلت : إن التسلسل باطل .

قوله : « ذلك المجموع مقتدر إلى كل واحد من تلك الآحاد » ، قلنا : لا سلم أنه يصح وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموع وكل ، لأن هذه الألفاظ مشعرة بالتناهي ، فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهي ، وهو أول المسألة . سلمنا أنه يصح وصفها بذلك ، لكننا نقول : إن دل ما ذكرته على فساد التسلسل ، فههنا ما يدل على صحة بيبانه ، وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر . فالمؤثر فيها إما أن يكون محدثاً أو قديماً ؛ فإن كان محدثاً فالكلام فيه كالكلام في الأول ، فإما أن يتسلسل فيكون ذلك اعتراضاً بصحة التسلسل ، أو ينتهي إلى قديم ، وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين .

فنقول : تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف . فإن لم يتوقف لزم من قديم المؤثر قدم هذا الحادث ، وإلا لكان نسبة صدور الأثر عن المؤثر كنسبة لا صدور عنه . فإن لم يقتصر صدوره عنه إلى مرجع منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب ، وذلك يسد باب إثبات الصانع . وإن افترق لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثراً تاماً ، هذا خلف .

و أما إن يتوقف على شرط ؛ فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الاشكال ، وإن كان محدثاً فإما أن يكون مقارناً لذلك الحادث أو سابقاً عليه . فإن كان مقارناً

فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول. فان كان شرط حدوثه هو الحادث الأول لزم الدور. وإن كان شرط حدوثه حادثاً آخر لزم التسلسل. وأما إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثاً سابقاً عليه، فنقول: حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق، وعند فئاله يصير مؤثراً فيه بالفعل. فتلك المؤثرية حكم حادث فلا بد لها من مؤثر، فان كان هو الحادث الذي عُدِمَ الآن لزم تحليل الوجود بالعدم، وهو محال. وإن كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور. وإن كان حادثاً آخر لزم التسلسل، فظهر أنه لا بد من التزام التسلسل.

< معارضة دليل وجود واجب الوجود بوجهين آخرين >

سكننا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود، لكنكم معارضون بوجهين آخرين. الأول - أننا لو فرضنا موجداً واجب الوجود، لكان وجوده إما أن يكون مساوياً لوجود الممكنات، وإما أن لا يكون. والقسم الثاني باطل، لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوماً واحداً. والأول أيضاً باطل، لأن ذلك الوجود إما أن يكون عارضاً لماهية، أو لا يكون. فان كان الأول كان ذلك الوجود ممكناً فله علة. والعلة إن كانت هي تلك الماهية كان المعدوم علة للموجود، وهو محال. وإن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل، هذا خلف. وإن لم يكن ذلك الوجود عارضاً [لماهية] فهو محال، لأنه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساوياً للوجود الذي هو وصف عارض لماهياتها، وكل ما صح على الشيء صح على مثله، فيلزم أن يصح على ماهيته كل ما يصح على وجودها، فيكون وجوده ممكناً ومعدوماً، وهو محال.

والثاني - أنه لو كان واجب الوجود لكان قديماً. والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجوداً فيه إلا وقد كان موجوداً قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والمحدث، فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان، وذلك محال. لا يقال: تقدم الباري تعالى على العالم تقدم زمان مقدّر

لا بزمان محقق ، و تفسيره أن الله تعالى تقدم على وجود العالم بما أنه لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أول . لأننا نقول : تقدم الباري تعالى على العالم إنما كان حاصلًا في نفس الأمر محققًا ، و ذلك التقدم لا يتحقق إلا بواسطة الزمان ، استحالة كون الزمان مقدراً ، بل لابد وأن يكون محققاً .

> الجواب عن معارضة دليل وجود مدبر العالم <

و الجواب : قوله : « لم لا يجوز أن يكون مدبر العالم جائر الوجود هيناً ، لكن الوجود به أولى » ، قلنا : قد تقدم إبطاله . قوله : « هب أنه جائر الوجود و المدم على التساوي ، لكن إنما يحتاج إلى المؤثر لو كان محدثاً » قلنا : بينا أن «علة الحاجة هي الامكان فقط . قوله : «ما الذي عنيت بتقدم العلة على المعلول» قلنا : العقل مالم يفرض للمؤثر وجوداً استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثراً في الغير ، و مرادنا من التقدم هذا القدر . قوله : « ولا يمكن وصفه بكونه كلاً » و مجموعاً إلا «إنما ثبت كونه متناهياً» ، قلنا : مرادنا من الكل و المجموع تلك الأسباب و المسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجاً عنها .

قوله : « المؤثر في حدوث الحوادث اليومية إما القديم او المحدث » ، قلنا : قد بينا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار ، وأن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا مرجح .

قوله : « واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته او غيرها » ، قلنا : بل عين ماهيته ، و قد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه . قوله : « يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان » قلنا : إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان . أقول : قوله في معارضة دليل إبطال التسلسل باثبات صحته « إن كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليق الوجود بالعدم و هو محال » و جوابه الصحيح أن يقال : عدم الحادث السابق شرط به يتم

تأثير المؤثر في الحادث اللاحق ، و الدعيات يجوز أن تكون شروطاً ، كما مرّ بيانه . و قوله ، في الجواب عن ذلك : إنّنا بينّا أنّ المؤثر هو الصانع القديم المختار ، و أنّ المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا مرجّح ، فيه نظر ، فانه لم يبيّن إلى الآن كون المؤثر مختاراً ، و إنّما سببناه فيما بعد ، بناءً على حدوث العالم . فان بنى حدوث العالم على كونه مختاراً لزم الدور . و أيضاً ادّعاء « أنّ المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين لا مرجّح » غير مسلم ، فإنّ المختار هو الذي يكون فعله تبعاً لإرادته و داعيه ، لا أن يكون الفعل واقعاً منه اتفاقاً . و الداعي يكفي في الترجيح . و قول القدماء « إنّ الجائع يختار أحد القرصين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر » مردود ، فإن غاية كلامهم أنّ الترجيح في مثل ذلك غير معلوم ، و ذلك لا يدلّ على أنّه غير موجود ، فإنّ المتحيّر هو الذي لا يترجّح أحد دواعيه على الباقية . و التحيّر موجود قطعاً في كثير من المختارين ، مع أنّ البدية حاكمة بأنّ الترجّح من غير مرجّح محال .

و أمّا المعارضة الأولى لاثبات واجب الوجود - بأنّ وجود واجب الوجود إن كان مساوياً لوجود الممكنات لزم أن يصح عليه ما يصح على الممكنات - ليس بشيء ، فإنّ من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة و المعاني المشككة عرّف أنّ الوجود على الواجب و على غيره لا يقع بالتساوي ، و إن كان المفهوم من الوجود شيئاً واحداً . و حينئذ لا يلزم منه أن يصحّ على الواجب ما يصحّ على الممكنات ، من غير أن يذهب إلى أنّ الوجود ليس بمشترك . و قوله : « إن كانت علّة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علّة للموجود » ، فباطل ، لأنّ الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ، و هذا هو عين منزهة الذي ذكره في سائر المواضع و أبطله ههنا . و أمّا المعارضة الثانية - بوجود قدم الزمان و جوابه بأنّ تقدّم الباري على العالم كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر - فقد سبق ما يرد عليه .

والحق أن الباري تعالى ليس بزمانى ، و الزمان من مبدعاته ؛ و الوهم يقبس مالا يكون في الزمان على ما في الزمان ، كما مر في المكان ، و العقل كما يأبى عن إطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يأبى عن إطلاق التقدم الزماني عليه ، بل ينبغي أن يقال : إن للباري تعالى تقدماً خارجاً عن التسمين ، و إن كان كل الموجودات . و زعم : أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبى ، و هو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ، و سائر الموجودات عارضة . لنا : أن مخالفته لغيره لو كانت بسفلة لحصلت المساواة في الذات . ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن لأمر كان الجائز غنياً عن السبب و هو محال ، أو لأمر فيلزم التسلسل .

أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذات متساوية في الذاتية ، لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويحصر عنه . و الصفة التي تفرّد أبوهاشم باثباتها لله تعالى دون غيره ، و هي صفة الالهية .

و أما أبو علي بن سينا قال : ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيّدة بلاعرضه لماهية . و ماهيات الممكنات معروضات للوجود ، و هي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود . فأن لا يكون بين ماهية الله و سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة . إنما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى و وجود الممكنات . لكنه يقول : الوجود المقول على الله تعالى و على سائر الموجودات ليس هو بماهية شيء ، لاله ولا لغيره ، بل هو أمر عقلى محمول على الوجود الخاص بالله و على سائر الموجودات بالتشكيك ، و ليس هو بواجب الوجود .

و أما إلزام التسلسل في حجته فيمكن أن يدفع بأن يقال : الصفات المختلفة يقتضى طريقتها على الذات المتساوية لأنفسها ، فاته بين جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها . و أيضاً إنما جاز تعلق المختار بأحدمتساوين من غير ترجيح فهلا جاز تعلق الصفة ببعض الذات المتساوية من غير مرجح .

الوهم خارجاً عن موضعه .

مقالة

قال :

< صانع العالم موجود خلافاً للملاحدة >

صانع العالم موجود، خلافاً للملاحدة، لنا : لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً؛ والمعدوم نفي محض، لا خصوصية فيه ولا امتياز، فلا يسلمح للالهية .

فان قيل : لا نسلم أنه لا واسطة، وبيانه ما تقدم في مسألة الحال، سلمنا الملازمة، لكن لم قلت أنه لا يجوز أن يكون معدوماً . قوله : «لأنّ الدم لا امتياز فيه»، قلنا : لا نسلم، فانّ عدم السواد عن المحلّ يصحّ حلول البياض فيه، وعدم الحركة لا يصحّح . وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم غيره لا يقتضي ذلك . وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر المنعجات ليس كذلك . سلمنا ما ذكرتموه، لكنّه معارض بما أنه لو كان موجوداً لكان مساوياً لغيره في الوجود . فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً فيكون ممكناً مطلقاً : وإن خالفه كانت حقيقته مرّبة، وكلّ مرّب فهو مفتقر إلى أجزائه وجزؤه غيره، فكلّ مرّب فهو مفتقر إلى غيره وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالواجب ممكن . هذا خلف .

الجواب : بينّا أنّ نفي الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم . قوله : «المعدومات متنبّهة» قلنا : لو كنّى ذلك في أن يكون خالقاً فليجوز أن يكون الانسان المتحرك معدوماً . وإن كانت الصفات القائمة به موجودة فذلك عين السفطة . وأما المعارضة فجوابها : أنّا لا نسلم كون الوجود وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات .

أقول : كل ما ذكره في هذه المسألة خبط حمله على ذلك عدم فهمه لكلام الملاحدة في هذه المسألة، وهو أنّهم قالوا : مبدأ الكل تعالى واحد وموجود، لا بمعنى أن الوحدة التي تقابل الكثرة لا حقّة به، والوجود الذي يقابل المدمّ يصحّ عليه، فأنّه مبدأ

لجميع المتقابلات و مبدعٌ لجميع ما سواء . فهو واحد و موجود من حيث كونه مبدعاً للواحد و الكثير و مبدعاً للوجود و العدم المتصور بانزاء الوجود ؛ ولا يصحّ الحكم عليه أيضاً بالوجوب ، فانّ الوجوب والامكان والامتناع متقابلة ؛ ولا يصل العقل إلى تمثله ، فانه مبدأ العقل وخالق ما يعقله العقل . فانّ ليس هو بموجود ولا معدوم ، ولا بواحد ولا بكثير ، ولا بواجب ولا بغير واجب ، يعنون بذلك المتقابلات ؛ بل هو موجودٌ من حيث هو مبدعٌ الوجود ومقابلهُ ؛ وليس هو بمبدعٍ يقابله ما ليس بمبدعٍ ، بل مبدعٌ أبدع كل مبدع ولا مبدع . و بالقوا في هذا التنزيه و في التنزيه عن هذا التنزيه . و الحاصل أنّ العقل لا يصل إليه . وهذا و إن كان كلاماً من جنس الطامات لا طائل تحته ، لكنّه بعيدٌ عما ذهب إليه المصنّف و اعترض عليه .

قال :

القسم الثاني في الصفات

وهي إما سلبية أو إثباتية
في السلوب > الصفات السلبية <

مسألة

> ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها <
ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها ، خلافاً لأبي هاشم ، فإنه
قال : فإنه تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية . وإتما تخالفهما بحالةٍ توجبُ
أحوالاً أربعة : هي العينية والمالية والمجودية والقادرية ، وخلافاً لأبي علي
ابن سينا ، فإنه زعم : أن ماهيته نفس الوجود ، والوجود مسمى مشترك فيه بين
قال : مسألة

> ماهية الله تعالى غير مركبة <

ماهية الله غير مركبة ، لأنها لو تركبت لاقتضت إلى كل واحد من
أجزائها ، فكانت الماهية ممكنة ، على ما تقدم .
أقول : الماهية المعرأة عن الوجود والعدم كيف يعقل إمكانها ، فإن
الإمكان نسبة بين الماهية والوجود . وأيضاً الماهية الموجودة ملتزمة من الماهية
والوجود فهي أولى بالإمكان ، لا سيما الوجود حاصل عنها ، فهو ممكن وهو أحد
أجزاء المجموع ، وهذا يلزمه على مذهبه .

مسألة

قال :

> الله تعالى غير متحيز خلافاً للمجسمة <

إنه تعالى ليس بمتحيز ، خلافاً للمجسمة . لنا لو كان متحيزاً لكان مثلاً

لسائر الأجسام، فيلزم إما حدوثه أو قديمها . وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام . وقد تقدم القول فيه . وربما احتجوا به من وجه آخر ، وهو أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في أصل التحيز ، فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً ، فيلزم إما حدوثه أو قدمها . وإن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركب في ذاته .

ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الأجسام ، وإن كانت مساوية لها في المصول في التحيز ، فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

والأولى أن يقال : لو كان متحيزاً لكان إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم . والأول يقتضي التركيب وهو محال ، والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد . وعلى القول بابطاله يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء ، تعالى الله عن علو أكبر . وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بأن كل جسم مركب . والعالمية الحاصلة لأحد الجزئين غير الحاصلة لجزء آخر ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون [حياً] عالماً قادراً على الاستقلال ، فيفيض إلى تكثير الالهة ، وهو محال . وهذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد ليس حياً عالماً قادراً واحداً ، بل أحياء علماء قادرين .

أقول : لو كان متحيزاً لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورة فيلزم حدوثه ، لما مر ، سواء كان مماثلاً لغيره من الأجسام أو مخالفاً . وقوله : « على تقدير التماثل إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب » ليس بصحيح مطلقاً ، بل الصحيح أنه إن خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ [لا يكون التماثل مطلقاً . إنما التماثل المطلق يقتضي أن تكون المخالفة بعارض] وحينئذ لا يلزم التركيب . وأما قوله : « لو كان منقسماً لكان مركباً » ليس بصحيح ، لأن المنقسم بالفعل يكون مركباً . أما القابل للاقسام فلا يلزم تركبه إلا إذا صح الاستدلال

القسم الثاني

فى

الصفات

وهى إما سلبية أو ثبوتية

فى السلوب > الصفات السلبية <

مسألة

> ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها <

ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها ، خلافاً لأبى هاشم ، فانه قال : فانه تعالى مساوية لسائر الذوات فى الذاتية . وإنما تخالفهما بحالة توجب أحوالاً أربعة : هى الحيية والعالية والقادرية والموجودية ، وخلافاً لأبى على ابن سينا ، فانه زعم : أن ماهيته نفس الوجود ، والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات . وزعم : أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبى ، وهو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ، وسائر الوجودات عارضة . لنا : أن مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت المساواة فى الذات . ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن لأمر كان الجائز غنياً عن السبب وهو محال ، او لأمر فيلزم التسلسل .

أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذوات متساوية فى الذاتية ، لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخير عنه . والصفة التى تفرّد أبو هاشم باثباتها لله تعالى دون غيره ، هى صفة الالهية .

وَأَمَّا أَبُو عَلِيٍّ بْنِ سِينَا قَالَ : ماهيةُ اللَّهِ تعالى نفسُ الوجودِ مقيّدةٌ بلا عروضةٍ لماهيةٍ . و ماهياتُ الممكناتِ معروضاتُ للوجودِ ، و هي متخالفةٌ و مخالفةٌ لنفسِ الوجودِ . فانّ لا يكون بين ماهيةِ اللَّهِ وسائرِ الماهياتِ مشاركةٌ بوجهِ البتة . إنّما تكون المشاركة بين ماهيةِ اللَّهِ تعالى و وجودِ الممكناتِ . لكنّه يقول : الوجودُ المقولُ على اللَّهِ تعالى و على سائرِ الموجوداتِ ليس هو بماهيةٍ لشيءٍ لاله ولا لغيره ، بل هو أمرٌ عقليٌّ معمولٌ على الوجودِ الخاصِّ باللَّهِ و على سائرِ الموجوداتِ بالشكّيكِ ، و ليس هو بواجبِ الوجودِ .

وَأَمَّا إِيْزَامُ التَّسْلِسِ فِي حِجَّتِهِ فَيُمْكِنُ أَنْ يُدْفَعَ بِأَنْ يَقَالَ : الصفاتُ المختلفةُ يقتضى طرقاتها على الذواتِ المتساويةِ لأنفسها ، فانه يبيّنُ جوازَ اشتراكِ العللِ المختلفةِ في معلولاتها . و أيضاً إنّما جاز تعلقُ المختارِ بأحدِ متساويين من غير ترجيحٍ فهلّا جاز تعلقُ الصفةِ ببعضِ الذواتِ المتساويةِ من غير ترجيحٍ .

مسألة

قال :

< ماهيةُ اللَّهِ تعالى غيرُ مركبةٌ >

ماهيةُ اللَّهِ غيرُ مركبةٌ ، لأنّها لو تركبت لافترقت إلى كلّ واحدٍ من أجزائها ، فكانت الماهيةُ ممكنةً ، على ما تقدم .

أقول : الماهيةُ الممرّاةُ عن الوجودِ و العدمِ كيف يعقل إمكانها ، فإنّ الامكان نسبة بين الماهيةِ و الوجودِ . و أيضاً الماهيةُ الموجودةُ ملتبسةٌ من الماهيةِ و الوجودِ فهي أولى بالامكان ، لا سيما الوجودُ حاصلٌ عنها ، فهو ممكنٌ و هو أحدُ أجزاءِ المجموعِ ، وهذا يلزمه على مذهبه .

مسألة

قال :

< الله تعالى غير متحيّزٍ خلافاً للمجسمة >

إنّهُ تعالى ليس بمتحيّزٍ ، خلافاً للمجسمة . لنا لو كان متحيّزاً لكان متبلاً

لسائر الأجسام ، فيلزم إما حدوثه أو قديمها . وهذه الدلالة مبنيّة على تماثل الأجسام . وقد تقدّم القول فيه . وربما احتجوا به من وجه آخر ، وهو أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في أصل التحيز ، فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً ، فيلزم إما حدوثه أو قدمها . وإن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته .

ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفةً لماهية سائر الأجسام ، وإن كانت مساويةً لها في الحصول في الحيز ، فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

و الأولي أن يقال : لو كان متحيزاً لكان إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم . والأول يقتضي التركيب وهو محال ، والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد . وعلى القول باثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء ، تعالى الله عنه علواً كبيراً . وقد يستدل على نفي الجسميّة خاصّةً بأن كل جسم مركّب . والعالميّة الحاصلة لأحد الجزئين غير الحاصلة لجزء آخر ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون [حياً] عالماً قادراً على الاستقلال ، فيفضى إلى تكثر الالهة ، وهو محال . وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حياً عالماً قادراً واحداً ، بل أحياء علماء قادرين .

أقول : لو كان متحيزاً لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورةً فيلزم حدوثه ، لما مر ، سواء كان مماثلاً لغيره من الأجسام أو مخالفاً . وقوله : « على تقدير التماثل إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب » ليس بصحيح مطلقاً ، بل الصحيح أنه إن خالفها بوجه داخل في ماهيته [و حينئذٍ لا يكون التماثل مطلقاً . إنما التماثل المطلق يقتضي أن تكون المخالفة بمعارض] و حينئذٍ لا يلزم التركيب . وأما قوله : « لو كان منقسماً لكان مركباً » ليس بصحيح ، لأن المنقسم بالفعل يكون مركباً . أما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه إلا إن اصبحت الاستدلال

بالانقسام على إثبات الهولوى والصورة . و هو لا يقول بذلك . و الاستدلال الأخير مبنى على أن الجزء يجب أن يوصف بما يوصف به الكل . و ذلك مما لم يذهب إليه أحد بخلاف عكسه .

مسألة

قال:

< الله تعالى لا يتحد بغيره >

إنه تعالى لا يتحد بغيره ، لأنه تعالى حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد ، وإن صارا معدومين فلم يتحدا بل حدث ثالث ، وإن عدم أحدهما وبقى الآخر فلم يتحدا ، لأن المعدوم لا يتحد بالموجود .

أقول : قال بالاتحاد من القدماء فرفوربوس ، و هو قال : إذا عقل العاقل شيئاً [اتحد بذلك المقول . و إذا عقل الأشياء اتحد بالعقل الفعال] فصار هو مع العقل الفعال واحداً . وأيضاً قالت التنصاري به حين قالوا : اتحدت الأقسام الثلاثة الأب ، والابن ، وروح القدس ؛ واتحد ناسوت المسيح باللاهوت . و أيضاً قال بعض المتصوفة من المسلمين به ، حين قالوا : إذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تمييزه وصار الموجود هو الله ، ويقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد . و هذه الأقوال إن كانت عبارات عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي أن يقال عليها إلا بعد تحقيق معانيها ، و إن كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنف .

مسألة

قال:

< الله تعالى لا يحل في شيء >

إنه تعالى لا يحل في شيء . و احتج أصحابنا بأنه تعالى لو حل في شيء ، إما مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل . و الأول باطل ، لوجهين : الأول أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير ، و كل محتاج ممكن ، فيكون الواجب لذاته ممكناً ، هذا خلف . الثاني أن غير الله تعالى إما الجسم أو العرض ، فيلزم من وجوب

حلوله في الغير إما حدوده أو قدم الجسم والعرض، وهما محالان. والثاني أيضاً باطل، لأنه إذا لم يجب حلوله في المحل كان غنياً عن المحل، والفنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل. وهذا الدليل ضعيف، لأنه يقال: لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل؟

قوله: «لو وجب ذلك لكان مقتضياً إلى ذلك المحل» قلنا: لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال: إنه لذاته يوجب لنفسه سفة وهي الحالّة في ذلك المحل، ولا يلزم من كونه موجباً لتلك الصفة احتياجه إليها. الا ترى أنه يجب اتصافه بكونه تعالى عالماً قادراً، وإن لم يلزم احتياجه إلى شيء منها فكذا هي هنا.

قوله: «بأن غيره إما الجسم أو العرض» قلنا: لا نسلم، فانكم ما أقمت دليلاً قاطعاً على ذلك، فلم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى أوجب لذاته عقلاً أو نفساً، ثم أنه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة في ذلك المحل. سلمنا الحصر، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنه لا يجب حلوله في المحل مطلقاً. لكن ذاته يقتضى الحلول في المحل عند حدوث المحل، وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل. وهذا كما نقول إن كونه تعالى عالماً بوجود العالم واجب. لكن بشرط وجود العالم، فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم. سلمنا ذلك، فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل.

قوله: «الفنى عن المحل لا يحل» قلنا: هذا مجرّد الدعوى فاين الدليل، والمعتمد في إبطال الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز، تبعاً لحصول محله فيه. وهذا إنما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز. ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً كان الحلول عليه محالاً.

أقول: ذهب بعض النصارى إلى حلول الله تعالى في المسيح، وبعض المتصوفة إلى حلوله في المادقين الواصلين. والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود بوجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته. والحلول بهذا المعنى محال

على واجب الوجود بذاته. فان عُنِيَ به غير ذلك فلا كلام فيه إلا بعد تصوّر معناه. و قولهم « غير الله إما الجسم أو العرض » فممتنع كما ذكر. أمّا قولهم : « الفنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل » فصحيح على ما فسرنا الحاول به. أمّا على معنى غير ذلك فغير معلوم.

و قوله : « المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعاً لحصول محله فيه » يقتضى أن يكون حلول الصورة في المادة غير معقول. وحلول الأعراض النفسانية في النفوس غير معقول [ولو كان الأمر كذلك لكفى ذلك في نفى جميعها ، ولما استقل المتكلمون بغير ذلك في إقامة الأدلة على نفسها ، بل اقتصرُوا على القول بأن ذلك غير معقول] .

والحق أن حلول الشيء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يتعيّن إلا بتوسط المحل ، ولا يمكن أن يتعيّن واجب الوجود بغيره ، فاذن حلوله في غيره بهذه الوجه محال .

مسألة

قال :

< الله تعالى ليس في شيء من الجهات >

إنه تعالى ليس في شيء من الجهات، خلافاً للكرامية . لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلاً ، وذلك معلوم بالضرورة . ولأن مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصصاً ، [و ذلك المخصص لا بد أن يكون مختاراً] و كل ما كان فضلاً لفاعل مختار فهو محدث ، فكونه في المكان محدث ، هذا خلف . وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجوداً ، لأن الاختلاف في النفي المحض محال . و ذلك الموجود إن لم يكن مشاراً إليه لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه فلم يكن الله تعالى في المكان . وإن كان مشاراً إليه فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسماً . فاذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه كان البارئ تعالى حالاً في

الجسم، وهو محالٌ. وإن كان بالعرض كان ذلك عرضاً حلاً في الجسم، فالبارى تعالى لما كان حالاً فيه كان حالاً في الحال في الجسم، فكان حالاً في الجسم، هذا خلف.

أقول: جميع المجسمة اتفقوا على أنه تعالى في جهة. وأصحاب أبي عبد الله ابن الكرام اختلفوا، فقال محمد بن الهيصم: إنه تعالى في جهة فوق العرش، لانهائية لها، والبعْدُ بينه وبين العرش أيضاً غير متناه. وقال بعض أصحابه: البعد متناه. وكلهم نفوا عنه خمساً من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره. وباقي أصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش، كما قال سائر المجسمة. وبعضهم قالوا بكونه على صورة، وقالوا بمجيئه ونهايه.

واستدلال المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة إعادة للدعوى والاختصاص بمكان هو فيه إن كان باختياره لا يقتضى أمراً زائداً يخصه به، كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح. والمكان إن لم يكن وجودياً كان كونه في المكان أزلاً غير منكر على تقدير إمكان تحيزه. ومخالفة مكانه لسائر الأمكنة لا تقتضى كون مكانه موجوداً، فإن الاعدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب إليه. وإن كان المكان غير مشار إليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار إليه، فإنه من الجائز أن يصيرا عندا التمكن مشاراً إليهما، كما يقال في الصورة والهيولى.

والإشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشاراً إليه بأنه إما أن يكون جسماً أو عرضاً، ليس بمقتضى بهذا الموضوع، بل هو وادد على أمكنة جميع الأجسام. وهيهنا قسم آخر، وهو أن يكون خلافاً لولا الجسم، وقد مر فيه ما كان ينبغي أن يقال فيه. والمعتمد هيهنا أن الكائن في الجهة قابل للقسمة والانشكال وغير منفك من الأكوان. وكل ذلك محال في حق واجب الوجود تعالى.

قال : تنبيه

الظواهر المقتضية للجسميّة والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل . وحينئذ : إما أن يفوت عن علمها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على قوله : « وما يعلم تأويله إلا الله » ، وإما أن يشتغل بتأويلها على التفصيل على ما هو عليه أكثر المتكلمين ، وتلك التأويلات مستقصاة في المطولات .

أقول : الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلاً وقللاً ، وذلك كما ذكره .

قال : مسألة

> لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية <

لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية . لنا لوصح انصافه بها كانت تلك الصفة من لوازم ماهيته ، فيلزم حصول تلك الصفة أزلاً . لكن ذلك محال ، لأن صفة انصافه بها أزلاً يتوقف على صفة وجودها أزلاً . وذلك محال ، لأن الأزل عبادة عن نفى الأوليّة والحدوث عبادة عن ثبوتها ، والجمع بينهما محال .

فإن قيل : هذا يشكّل بما أن العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده أزلاً فكذا هيئنا ، ثم نقول : صفة انصاف الذات بالصفة غير صفة وجود الصفة في نفسها ، ولا يلزم من ثبوت إحدیهما ثبوت الأخرى ، فإنا نقول : يصح انصاف الذات أزلاً بهذه الصفة على معنى أن هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لها . وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة . ثم نقول : ما ذكرته إن دلّ على قولك فمعنا ما يدلّ على قولنا من وجوه :

الأوّل و هو أن العالم محدث ، فالله تعالى لم يكن فاعلاً للعالم [أزلاً] لأنّ الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلاً له ، والفاعلية صفة ثبوتية . فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى .

الثاني وهو أن الله تعالى لم يكن عالماً في الأزل بأنّ العالم موجود ، فان ذلك جهل ، وهو على الله تعالى محال ، ثم صار عند وجود العالم عالماً بوجوده .

الثالث وهو أنه تعالى في الأزل لم يكن رائياً لوجود العالم ولا ساعماً لوجود الأصوات ، لأنّ رؤيته موجوداً مع أنه ليس بموجود خطأ ، وهو على الله تعالى محال . ثم عند وجود العالم والأصوات صاراً رائياً و ساعماً .

الرابع وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بقوله : «إنا أرسلنا نوحاً» لأنّ ذلك إخبار عن أمر مضى . وذلك في الأزل كذب ، وهو على الله تعالى محال ، ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبراً عن ذلك .

الخامس وهو أن الله تعالى لم يكن ملزماً في الأزل زيداً و محروماً بقوله : « و أقيموا الصلوة و آتوا الزكاة » لأنّ خطاب الممدوم على سبيل الالتزام سفة ، وهو على الحكميم غير جائز ، ثم صار ملزماً للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط .
الجواب : أمّا صحة العالم قدير واردة ، لأنّ العالم قبل حدوثه كان نقياً مخصصاً فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع . قوله : « صحة الانصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة » قلنا لا نزاع فيه . لكن الصحة الأولى متوقفة على الثانية ، لأنّ صحة الانصاف به متوقفة على تحققه ، وتحققه متوقّف على وجوده .

أمّا المعارضات فالضابط فيها شيء واحد ، وهو أن المتفسير إضافة الصفات إلى الأشياء لانفس الصفات . وقد دللنا فيما تقدم على أن الإضافة لا وجود لها في الخارج .

أقول : صحة الانصاف إضافة ، و الإضافات عنده غير موجودة ، وغير الموجود لا يمكن حصوله في الأزل . فلا يلزم من صحة انصافه بها حصولها في الأزل ولا في غير الأزل بزعمه . و أيضاً لو كانت صفة الانصاف موجودة لأمكن كونها حادثة فإنّ الإضافيات يجوز حدوثها ولم يعم حجة على وجوب كونها أزلية .

و قوله في الاعتراض « صحة الانصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من

ثبوت إحداهما أزلًا ثبوت الأخرى ، صحيحٌ وجوابه ، بأنَّ صحة الإلتصاف متوقفة على صحة وجوده ، ليس بشيء ؛ لأنَّ صحة صدور المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ، ولا على صحة وجوده مطلقاً ، بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته . فإن امتنع وجود مقدوره لمائق اوقوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدور منه .

وقوله : « صحة العالم غير واردة ، لأنَّ العالم قبل حدوثه كان نفياً محضاً فلا يمكن الحكم عليه بالصحة » غير صحيح ، لأنَّ الخالق كان في الأزل بحيث يصح ، صدور أثر منه فيما لا يزال . وليس المراد بصحة العالم في الأزل إلا صحة صدور ذلك الأثر فيما لا يزال .

وأما المعارضات فجوابها ما ذكره . و الإضافات يمكن أن تتغير وتكثر بسبب تفسر ما إليه الإضافة وتكثره . واعلم أنَّ المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التفسير عليه تعالى معه لامتناع انفعاله في ذاته .

مسألة

قال :

< استحالة الألم و الذات العقلية على الله >

اتفق الكلُّ على استحالة الألم على الله تعالى . وأما الذات العقلية فقد أثبتتها الفلاسفة ، والباقون ينكرونها . لنا أنَّ اللذة والألم من توابع اعتدال المزاج وتنافره ، وذلك لا يُعقل إلا في الجسم . وهو ضعيف ، لأنَّه يقال : هب أنَّ اعتدال المزاج يوجب اللذة ، لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب . والمعتمد أنَّ تلك اللذة إن كانت قديمةً وهي داعيةٌ إلى الفعل الملتذَّ به وجب أن يكون موجداً للملتذَّ به قبل أن أوجدّه ، لأنَّ الداعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود ، ولا مانع ، لكنَّ إيجاد الشيء قبل إيجاده محال ، وإن كانت حادثةً كان محلُّ الحوادث .

قالت الفلاسفة : هذه الدلالة لا تبطلُ الألم . وأما اللذة فنحن لا نقول

إنه يلائم بخلق شيء آخر ، لكننا ندعى أن علمه بكماله المطلق يوجب اللذة .
و الدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما قلناه ، و هديره أن كل من تصوّر في نفسه
كمالاً فرح ، و من تصوّر في نفسه نقصاً تألم . فإذا كان كماله تعالى أعظم
الكمالات ، و علمه بكماله أجلّ المعلوم ، فلم لا يجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللذات .
و الجواب أنه باطلٌ باجماع الأمة . و كذلك الألم .

أقول : اللذة و الألم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه
تعالى . و قوله : « إن كانت اللذة قديمة » يجب أن يوجد المتلذّ به قبل أن أوجده ،
لتقدم داعي اللذة الأزلي على داعي الایجاد ، إنما يصحّ إذا كان المتلذّ به من
فعله . و على تهديره يصحّ لو كان داعي الایجاد متجدّداً مغايراً لداعي اللذة أو كان
داعي الایجاد أيضاً قديماً ، لكنّه غير كافٍ في الایجاد إلا بعد وجود المتلذّ به ، أمّا
إذا كان داعي اللذة داعي الایجاد بعبئنه لم يلزم الخلف المذكور . و قوله : « هذه
الدلالة لا تبطل الألم » يعنى إذ ليس إليه داع ، فلا يلزم هذا الخلف .

و قوله : « الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة » ليس بصحيح ، لأن
ذلك يقتضى أن يكون علمه فاعل اللذة و ذاته قابلاً و هم لا يقولون بذلك ، بل
يقولون : اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله . و تقرير الفرح و الألم اللذين
موجبهما العلم بالكمال و النقصان في حقه تعالى ، ليس بمفيد . لأنّه منزّه عن
الانفعال . و التمسك باجماع الأمة بقيد في عدم إطلاق لفظي اللذة و الألم عليه تعالى ،
لأنّ كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى بها . أمّا في المعنى الذى
ادّعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل . و نفى الألم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان ، لأنّ
الالم إدراكٌ منافي ، و لا منافى له تعالى .

مسألة

قال :

> الله تعالى غير موصوف بالالوان و الطعوم و الروائح <

اتفق الكل على أنه تعالى غير موصوف بالالوان و الطعوم و الروائح ، والمعتمد

الاجماع . و الأصحاب قالوا : اللون جنس تحته أنواع . و ليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال . و بالنسبة إلى بعض صفة نقصان . و أيضاً الفاعلية لا توقف على تحقق شيء منها . و إذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الثاني . فوجب أن لا يثبت شيء منها .

و لقائل أن يقول : تدعى أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر أو في عقلك و ذهنك . و الأول لا بد فيه من الدلالة ، فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته مستلزماً لوثاً معيناً من غير أن يعرف لمية ذلك الاستلزام . و الثاني مسلم ، لكن لا يلزم إلا عدم علمنا بذلك المعين . فأما عدمه في نفسه فلا .

أقول : التمسك بالاجماع في العقليات يلزم عند الضرورة . و المعتمد في هذا الموضع أنه تعالى لا يجوز أن يكون محلاً للأعراض ، لامتناع أفعال ذاته .
قال :

القول في الصفات الثبوتية

مسألة

> الله تعالى قادر باتفاق الكل خلافاً للفلاسفة <

اتفق الكل على أنه تعالى قادر، خلافاً للفلاسفة لنا : أنه ثبت افتقار العالم إلى مؤثر ، فذلك المؤثر إما أن يقال : سَدَر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر ، أو سَدَر مع جواز أن لا يصدر . و الأول باطل ، لأن تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم ، وقد أبطلناه ؛ وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الالتزام . وإن كان محدثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأول ولزم التسلسل : إما معاً ، وهو محال ؛ أولاً إلى أول ، فيلزم منه حوادث لا أول لها ، وهو محال . ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ، ولا معنى للقادر إلا ذلك .

أقول : قد بينا من قبل أن اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها ، ولهذا بناء عليهما ههنا . واعلم أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر ، وهذه الصفة هي القدرة . وإنما يرجع أحد الطرفين على الآخر بانصاف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة . والفلاسفة لا ينكرون ذلك ، إنما الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والإرادة هل يمكن مقارنة حصولها [معهما أو لا يمكن بل إنما يحصل بعد ذلك . والفلاسفة ذهبوا إلى أنه يمكن . بل يجب حصوله] مع اجتماعهما أي يجب . و قولهم بأزلية العلم والقدرة و كون الإرادة علماً خاصاً حكموا بقدم العالم . والمتكلمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما ، بل قالوا الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما . ولذلك قالوا بوجوب

المحدث، لأن الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعوا إلا إلى معدوم، و العالم به بديهى .

قال : < معارضة على اثبات قدرة صانع العالم بوجوده >

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً . قوله : « يلزم من قدمه قدم العالم » قلنا : العالم إما أن يكون صحيح الوجود في الأزل أو لا يكون . فان كان الأول لم يكن قدم العالم محالاً فنحن نلتزمه . وإن كان الثانى كان لصحة وجوده بداية . وإنا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم ، لأن صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه إمكان الأثر .

والذى يؤيده ، وهو أن القادر عندك هو الذى يصح منه اليجاد ، والله تعالى كان قادراً في الأزل ولم يلزم من أزلية قدرة الله تعالى صحة اليجاد أزلاً . فلما لم يلزم من القدرة الأزلية حصول الصحة في الأزل فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الأزل .

سلمنا أنه لو لم يتوقف تأثيره في العالم على شرط قديم لزم من قدمه قدم العالم ، فلم لا يجوز أن يقال : تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث ، وحديث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أول . والكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادث لا أول لها . سلمنا أنه لا بد من القادر ، لكن لم قلت إنه واجب الوجود ، ولم لا يجوز أن يقال : واجب الوجود اقتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم ولا بجسمانى ، وذلك المعلوم كان قادراً ، وهو الذى خلق العالم .

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على القادر ، لكنّه معارض بنوعين من الكلام :

< النوع > الاول أن يبين أن حقيقة القادر على الوجه الذى قلموه

محال . ويالاه من وجوه < ثلاثة > :

الأول : أن المصدر إن استجمع جميع ما لا بد منه في المصدرية سلباً او إيجاباً امتنع الترك . وإن اختلف قيد من القيود المتبعة امتنع الفعل ، إلا إنا

قيل إن الشيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارةً والترك أخرى من غير تغيير حال البتة في الحالين ، لكنه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح ، وهو محال . وأيضاً فالصدرية على هذا التقدير تصير احتوائية ، لأن فيضان الأثر عن المصدر إن توقف على انضياض صدر جديد إليه لم يكن الحاصل أو لا مصدراً تاماً . وإن لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد الاتفاق ، و تجويزه يقتضى تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجب لذاته في وقت آخر فينسدهُ باب إثبات المصدر ، فثبت أن الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر .

و مما يؤكد ذلك أن مذهب المعتزلة أن الأخلاق بالثواب والعوض يقتضى الجهل أو الحاجة المعالين على القديم ، و مستازم الممتنع ممتنع ، فالأخلاق بهما ممتنع ، فصدورها عنه واجب . و من مذهب أهل السنة أن إرادة الله تعالى وقدرته متعلقان بإيجاد أشياء متعينة ، و التغيير على صفاته ممتنع ، فتكون المؤثرية واجبة ، و تقيضها ممتنع . فامكان التردد مردود . و من مذهب الكل أن الله تعالى عالم في الأزل بأن أى الجزئيات توجد و أيها لا توجد ، و امتناع تغيير العلم يستلزم امتناع تغيير المعلوم ، والقعدة على الممتنع ممتنعة ، فالممكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات .

الثاني : الممكنة من الطرفين إما أن تثبت حال حصول أحدهما أو قبل ذلك . و الأول باطل ، لأن حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ، و تقيضه محال ، و إمكان التردد بين الواجب والمحال محال . و الثانى أيضاً كذلك ، لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال ، و الموقوف على المحال محال . فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال ، والممتنع لا يمكن الثالث : قولنا : « القادر يجب أن يكون متردداً بين الفعل والترك » ، إنما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين له ، لكن الترك محال أن يكون مقدوراً ؛

لأنَّ التَّركَ عدم، و العدم نفى محض . ولا فرق بين قولنا « له يمكن مؤثراً » و بين قولنا « أثرت فيه تأثيراً عديمياً » ؛ و لأنَّ قولنا « ما أوجده » معناه أنه بقي على العدم الأصلي . فإذا كان العدم الحاليّ عين ما كان استحالة استناده إلى القادر ، لأنَّ تحصيل الحاصل محال ، ثبت أنَّ التَّركَ غير مقدور . و إذا كان كذلك استحالة أن يقال : القادر هو الذي يكون متردداً بين الفعل و التَّرك . فإن قلت : التَّرك هو فعل الضدِّ ، فالقادر متردد بين فعل الشَّيء و بين فعل ضده . قلت : فيلزمُ لك أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدَّين ، فيلزمُ لك إما قدم العالم أو قدم ضده ، و أنت لا تقول به . النوع الثاني سلّمنا أنَّ القادر في الجملة معقول ، لكن تمعّذ إثمائه هنا ، لوجوه > اربعة < :

الأوّل - و هو أنه تعالى لو كان قادراً لكانت قدرته إمّا أن تكون أزليّةً اولا تكون . و الأوّل محال ، لأنَّ التمكن من التّأثير يستدعي صحّة الأثر ، لكن لا صحّة في الأزل ، لأنَّ الأزل عبارة عن نفى الأوليّة . و الحادث ما يكون مسبوقاً بالأوّل ، و الجمع بينهما [متناقض] محال . و الثاني محال ، لأنَّ قدرته إذا لم يكن أزليّةً كانت حادثةً فاقتضت إلى مؤثّر ، فإن كان المؤثّر مغتاراً عاد البحث كما كان ، و إن كان موجباً كان المبدأ الأوّل موجباً . فإن قلت : إنّه في الأزل يمكنه الإيجاد فيما لا يزال ، و حاصله أن امتناع الأثر عند قيام المقتضى قد يكون لحضور المانع . قلت : المانع إن كان ممكن الزوال لذاته ، [فليُغرس ارتفاعه وحينئذٍ يصحّ الفعل الأزليّ] ، هذا خاف . و إن كان ممتنع الزوال لذاته [وجب أن يكون كذلك أبداً ، إذ لو جاز أن ينقلب لجاز أن يقال : العالم كان ممتنعاً لذاته ، ثمّ اطلب واجباً .

الثاني - أنَّ مقدور القادر لا بدّ و أن يتميز عن غيره ، لأنَّ اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه ، و ما لم يتميز المنسوب إليه عن غيره استحالة اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ، و لأنَّ تمكّن القادر من الجمع بين الحركة و السواد

بدلاً من الجمع بين السواذ والبياض يستدعي امتياز أحدهما عن الآخر . ولأن كونه قادراً على إيجاد الحركة بدلاً عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الآخر ، فإن التردد بين الشئيين يتوقف على مغايرتهما . فثبت أنه لا بد من التمييز ، وكل متميز ثابت ، فاذن تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه ، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور ، ولزم إثبات الثابت وذلك محال . فإن قلت : شرط التعلق تحقق الماهية ، والحاصل من التعلق هو الوجود . قلت : فالذات لما كانت متقررة قبل التعلق لم تكن مقدورة ، لأن إثبات الثابت محال ، فالمتعلق هو الذي ليس بثابت ، وهو إما الوجود ، أو موسوفية الذات بالوجود . لكن ذلك محال ، لأننا بينا أن المتعلق متميز ، والمتميز ثابت . فاذن ما ليس بثابت ، فهو ثابت ، وهذا خلف .

الثالث : لو كان قادراً من الأزل إلى الأبد ، ثم إذا أوجد لم يبق مقدوراً لاستحالة إيجاد الموجود ، فذلك التعلق القديم قد فنى ، وعدم القديم محال .
الرابع : إذا قلنا : القادر يمكنه أن يوجد ، فالموجدية ليست عبادة عن نفس الأمر . أما إذا قلنا : الموجدية صفة للموجد ، والأثر قد لا يكون صفة له ، فإن العالم ليست صفة لله تعالى . وأما ثانياً فلا تأ إذ قلنا : الأثر إنما وجد بالقادر ، لأن القادر أوجده ، فلو كان المفهوم من قولنا « أوجده » نفس وجود الأثر لكننا قد قلنا : إنما وجد الأثر ، لأنه وجد الأثر ، فيكون الحاصل أنه وجد الأثر ، لأنه وجد الأثر ، فيكون الحاصل أنه وجد الأثر بنفسه ، وذلك محال . فظهر أن الموجدية صفة للموجد ، فهي إن كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه . وإن كانت واجبة وجب وجود الأثر ، لأن الموجدية بدون وجود الأثر البتة محال عقلاً . فثبت أن المؤثر لا يفعل إلا على سبيل الإيجاد .

< جواب المعارضات على قدرة مدبر العالم >

و الجواب : قوله : « إنما لم يوجد العالم في الأزل لاستحالة وجوده أزلاً » ،

قلنا : وقوع العالم بالقعدة والاختيار في الأزل محالٌ . إما استناذه إلى العلة الموجبة غير محالٍ . فلم يصلح هذا مانعاً عن صدوره عن العلة القديمة في الأزل . سلمنا كونه محالاً في الأزل لكن لو وُجِدَ قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصير بسبب ذلك أزلياً ، فكان يجب أن يوجد قبل أن وجد ، لأنَّ العلة قائمة ، والمانع المذكور مفقود ، وأما حوادث لأوّل لها فقد تَهَدَّم إبّطالها . وأما الوسطة فقد أجمع المسلمون على إبّطالها .

أما المعارضة الاولى فجوابها أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدراً للأثر ، وتارة لا يكون ، ونحن قد بينّا أن المختار هو الذي يمكنه الترجيع ، لا المرجع .

وأما الثانية فجوابها أن التمكن ثابتٌ بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود . قوله : « لا يمكن في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال » قلنا : لانسلم ، ولم لا يجوز أن يقال : حصل في الحال التمكن من إيجاداه في المستقبل .
وأما الثالثة فجوابها أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكناً ، والفعل إنما يصح في لا يزال ، فلا جرم كان الله تعالى قادراً في الأزل على التكوين في لا يزال .

وأما الرابعة فجوابها أن النسبة التي ادّعتوها و بنيت عليها الامتياز ممنوعة ، فليس في الوجود إلا القعدة والمقدور .

وأما الخامسة فجوابها أن التعلّق إضافة ولا وجود لها في الأعيان ، فلا يلزم عدم القديم .

وأما السادسة فجوابها أن الموجدية إضافة الذات إلى الأثر ، والاضافات لا وجود لها في الأعيان .

أقول : تلخيص الاعتراض الأول هو أن الحدوث لا يدلُّ على الاختيار ، فإن الأثر مع وجود القعدة والدأى لو كان متممناً لامتناع دعوة الدأى مع الموجد لكن مع المؤثر الموجب أيضاً متممناً لامتناع تحصيل الحاصل ، فاذن الحدوث غير

دالّ على الاختيار ، بل كما يجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجب ،
فإن امتناع كون الفعل أزيلاً دائراً مهماً على السواء .

وجوابه أن مقارنة الأثر للمؤثر الموجب واجب ، وليس بتحصيل الحاصل ،
بل هو حصول يجب أن يتبع حصولاً آخر ، وتخلّفه لا يمكن إلا بسبب وقوعه
على شرط غير مقارن له ، والشرط غير المقارن ، فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط
آخر ، ويلزم حوادث لا أوّل لها . والحاصل أن المؤثر إن كان موجباً كان
العالم إما قديماً وإما محدثاً موقوفاً على حوادث لا أوّل لها . ولما بينا امتناع
كونه قديماً وامتناع وجود حوادث لا أوّل لها امتنع كونه موجباً ؛ حينئذٍ وجب
كونه مختاراً للقسمه الحاصرة إليهما .

أما إبطال الوساطة بإجماع المسلمين فليس كما ينبغي . و المعتمد في إبطالها
أن الوساطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من
واحد ، فإذن هي ممكنة . وهي من جملة العالم ، لأن المراد من العالم ماسوي المبدأ
الأوّل ، فإذن وقوع الوساطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال .

و المعارضة الأولى من النوع الأوّل مدفوعة عند المحققين من المتكلمين ،
لا بما دفعه هو من القول بترجّح أحد مقدري المختار من غير مرجّح ، بل بأن
معنى استجماع المصدر بجميع ما لا بدّ منه في المصدرية هو بأن يكون المؤثر المختار
مأخوذاً مع قدرته التي يستوى بالقياس إليها الطرفان ومع داعيه الذي يرجّح
أحد الطرفين . وحينئذٍ يجب وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجوبه الاختيار ، فإن
معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها ووقوع الطرف
الذي يتعلق به الداعي . وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب
الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار . وبذلك بطل قوله : « قُتِبَ أَنْ »
الممكنة من الفعل والتّرك غير معتبرة في حقيقة القادر ، ، ولم يلزم من ذلك وقوع
الفعل بمجرد الاتفاق . وانضمّ الوجه في الجواب عن الأمثلة التي أوردتها من

المذاهب ، فإن "الممكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة ، و الوجوب وافع باعتبار الارادة و العلم .

و المعارضة الثانية - بأن "الممكنة لا تثبت في حال الحصول ، لأن "الحاصل حينئذ واجب ، و مقابله ممتنع ؛ و لا قبل الحصول ، لأن "التحصيل في الاستقبال ممتنع في الحال - مدفوعة بما ذكره . و هو أن "الحاصل في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال إلا أن "ذلك لا يتمشى في قدرة العبد مع القول بكونها مقارة للفعل . و التحقيق فيه أن "الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال و ممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال ، و المعارض جمع الوقوعين في الحال ، حتى نلزم منه المحال .

و المعارضة الثالثة - بأن "القادر على قولكم متردد بين الفعل و الترك ، و الترك لا يكون مقدوراً - فجوابها أن "القادر هو الذي يصح منه أن يفعل و أن لا يفعل . لا أن يفعل الترك . و المصنف أورد في جوابه ما أورده في جواب المعارضة الثانية ، ولكن بعبارة أخرى .

و أما ما أورده في النوع الثاني من المعارضة ، و هو أن "التمكن من التأثير يستدعي صحة الأثر ، فالجواب عنه أن "التمكن من التأثير في الأزل متناقض . فلذلك كان التمكن من التأثير مطلقاً مستدياً لصحة الأثر ، ولم يكن مع تقييده بالأزل مستدياً لها ، بل كان مستدياً لصحة الأثر بعد ذلك .

و المعارضة التي بعدها - و هي التي سماها عند الجواب بالرابعة ، و هي أن "المقدور لابد أن يكون متميزاً عن غيره حتى يختص "القادر بإيجاده - فجوابها أن "التشيز العقلي كافٍ . و جوابه بنفي الأمور النسبية غير نافع ههنا .

و المعارضة الموسومة بالخامسة - و هي أن "تعلق القادر بالمقدور يفني عند الإيجاد و القدرة القديمة لا تفنى - فجوابها أن "تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يفنى و أما بالمقدور المعين فأمراً إضافي و هو الذي يسمى بالخالفية ، و حكمه حكم سائر الإضافات .

و المعارضة الأخيرة - بأنّ الموجدية سفة للموجد ، فهي إن كانت ممكنة الوجود و وقعت بالفادر عاد التقسيم . و إن كانت راجبةً وجب وجود الأثر معه - فجوابها ما قيل في الصفات الإضافية .

قال : مسألة

> الله تعالى عالم باتفاق جمهور العقلاء الا قنعاء الفلاسفة <
اتفق جمهور العقلاء على أنّه تعالى عالم ، إلا قنعاء الفلاسفة . لنا : أقواله مُحكمةٌ متقنةٌ ، و كلُّ ما كان كذلك فهو عالم . و المقدمة الأولى حسنة و الثانية بديهية .

> اشكالات و معارضات على ان الله تعالى عالم <
فان قيل : لا سلم أن هذا العالم فعله ، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة . سلمناه ، لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقاً للمنفعة ، او ما يكون مستحسنًا في العرف ، او أمراً ثالثاً ؟

فان أردتم به الأوّل ، فأمّا أن تريدوا به كون الفعل مطابقاً للمنفعة من كلّ الوجوه ، او من بعض الوجوه . فان أردتم به الأوّل فهو ممنوع . فلم قلتم إن المخلوقات مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه . و ظاهر أنّها ليست كذلك ، لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات . و إن أردتم به الثاني فمسلم . لكن كون الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لا يدلّ على كون فاعله عالماً ، لأنّ فعل الساهي و النائم بل العركات الصادرة عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه . و إن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسنًا في العرف ، فأمّا أن تريدوا به ما يكون مستحسنًا على وجه لا يمكن تصوّر ما هو أحسن منه ، او تريدوا به كونه مستحسنًا في الجملة . فان أردتم به الأوّل فلا سلم أن العالم كذلك ، فانّا لا ندري أن تركيب الكواكب في السموات و ترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكمل مما هو الآن عليه ممكن ، أم لا . و إن أردتم به الثاني فمسلم أن العالم كذلك ، لكنّه لا يدلّ

على علم الفاعل ، فإن فعل الساهى والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه .
 وإن أردتم بالاحكام والإتيان معنى ثالثاً فاذكروه ، لتتكم على .
 فإن تولنا عن الاستفسار فلم قلت : إن فعل المحكم يدل على علم الفاعل ،
 وبيانه من وجوه :

أحدها : أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادراً . واتفق العقلاء على
 أن حكم الشيء حكم مثله . فلما جاز ذلك مرة واحدة جازاً أيضاً مرتين وثلاثاً وأربعاً .
 وثانيها : أن فعل التعلل في غاية الاحكام ، وهو بناء البيوت المسدسة مع
 كثرة ما فيها من الحكم التي لا يسهلها إلا المهندسون ، وكذا المنكبات تبنى بيتها
 في غاية الاحكام . وكذلك ترى كل واحد من الحيوانات تأتي بالأفعال الموافقة لها
 بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكيا . مع أنه ليس لشيء منها علم ولا حكمة .
 ولئن سلمنا أن ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالماً ، لكنّه معارض بأمرين :
 الأول : أن كونه عالماً بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء [فتلك النسبة
 غير ذاته لامحالة . والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى] فالواحد يكون قابلاً
 فاعلاماً . وهو محال . أما أولاً فلا أن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، وأما ثانياً
 فإن نسبة القبول بالامكان ، ونسبة التأثير بالوجوب . والنسبة الواحدة لا تكون
 بالامكان والوجوب معاً .

الثاني : أن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيهه تعالى عنه ، وإن كان
 صفة كمال كان الله تعالى محتاجاً في استفادة الكمال إلى تلك الصفة ، والكمال بغيره
 ناقص بذاته ، والمحتاج إلى الغير ناقص أيضاً لذاته ، وذلك على الله تعالى محال .
 > جواب الاشكالات على ان الله تعالى عالم <

والجواب ، أما الكلام في الوسطة فقد تقدم . وأما الاحكام فالمراد منه
 الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ، ولا يشك أن العالم كذلك . قوله : « لواجاز
 صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجوز مراراً كثيرة » ، قلنا :

بديهية العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق . و أما الحيوانات فكل من فعل فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط .

وأما المعارضة الأولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثراً . قوله : « الواحد لا يكون مصداقاً لـ «مرين» ، قلنا : تقدم إبطاله . قوله : « النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معاً » ، قلنا : نسبة القبول بالامكان العام ، وهي لاتنافي نسبة الوجوب .

وأما حديث الكمال والنقصان فخطأ ، وهو معارض بما تقرّر في البداية أن صفة العلم صفة كمال ، والجهل صفة نقصان ، وتعالى الله عن النقصان .

أقول : قد ماء الفلاسفة قالوا : العلم حصول صورة المعارف في العالم . ومع ذلك فهو يقتضى إضافة ما للعالم إلى المعلوم . والعالم المعلوم إن كانا متغايرين فلا بد أن يتصور العالم بصورة المعلوم ، ولا يمكن أن يقبل المبدأ الأول شيئاً من غيره ، وإن كان واحداً فلا بد فيه من تقاير اعتبارين حتى يمكن أن يعقل الاضافة بينهما . ولا كثرة في المبدأ الأول بوجه من الوجوه . فهو لا يوصف بالعلم بوجه ، بلى هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته ، كما يفيض الوجود عليها . فهذا مذهبهم . والباقيون منهم ومن أهل الملل جميعاً اتفقوا على أنه تعالى عالم .

أما الاحكام والاثان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحرركاتها . وبديهية العقل حاكمة بأن أمثال ذلك لا يسد عمدن لا علم له . ولا يتكرر ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل التندة ، وهو جاهل . ألا ترى أن من كتب مراراً خطأ حسناً لا يمكن أن يتصور أنه أتمى جاهل بالخط .

و أما الوسطة فقد تقدم إبطاله . وإيجاد من يفعل فعلاً محكماً من عدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام .

وأما البحث عن معنى الاحكام والاثان فالقول بأن الحكم يكون كل واحد

يفعل فعلاً محكماً فهو عالم بديهياً غير موقوف على اكتساب تصور أجزائه يقتضى أن يكون تصور الحكم بديهياً .

وأما أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهي أفعال الله تعالى عند من يقول : لا مؤثر إلا الله . وأما عند غيره فخلق مثل هذا الحيوانات [محكم] ، وإيجاد العلم فيها والهامها أحكم من إيجاد تلك الأفعال من غير توسطها .

و المعارضة الأولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم . والمقتضى لها ذاته ، وهي قبلها فيكون الواحد قابلاً وفاعلاً ، فالجواب عنها أن الإضافات لا توجد إلا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضى كل واحد منهما صفة الاضافة في الآخر فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً ولا يلزم منه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد . وقوله : « يلزم من ذلك صدور أثرين من شيء بسيط » باطل ، لأن القبول ليس بأثر . ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، فإن حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه .

وجوابه عن قولهم « نسبة التأثير بالوجوب ، ونسبة القبول بالامكان » أن ذلك بالامكان العام ، وهو لا ينا في الوجوب - ليس بصحيح ، لأن مرادهم أن الفعل مع مؤثره يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب . وهذا الممكن بازاء لا يجب ، فكيف يجتمع مع « يجب » .

والمعارضة الثانية ، بأن العلم كمال ، ولا يمكن أن الله تعالى يستفيد الكمال من غيره ، فليس جوابه أنه خطأي . ولا يندفع بقوله « العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله تعالى عن النقصان » ، فإن القائل يقول « وتعالى الله عن الاستفادة كمالاً عن غيره أيضاً » . ونفى الاستفادة عن الله ليس بخطأي . والجواب أن الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة . أما الذوات الكاملة فصفاتها إنما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات . و كمال العلم من هذا النوع ، فإن سبب كماليته كونه من صفات الله تعالى .

قال :

مسألة

> الله تعالى حي باقفاق العقلاء <

اتفق العقلاء على أنه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيًا ، فذهب الجمهور من الفلاسفة و من المعتزلة أبو الحسين البصري^١ إلى الذي معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً ، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع . وذهب الجمهور من المعتزلة إلى أنه صفة . احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته بما لأجله مسح أن يعلم ويقدر ، وإلا لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها . ولقالل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصفة . والأقوى أن يقال : الامتناع أمرٌ عديم^٢ ، لما تقدم بيانه مراراً . فعدم الامتناع يكون عدماً للعدم فيكون ثبوتياً .

أقول : الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة ، والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية^٣ . وما جعله المستنفد أقوى ، وهو أن الامتناع عديم فعدمه ثبوتي^٤ ، منافض لما ذكره مراراً من أن الامكان الذي هو تقيض الامتناع ليس بثبوتي .

قال :

مسألة

> الله تعالى مرید باقفاق المسلمين <

اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لكنهم اختلفوا في معناه ، فذهب أبو الحسين البصري^١ إلى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد . وعن التجار أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره . وعن الكمبي^٢ أن معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها ، وفي أفعال غيره كونه آمراً بها . وعندنا وعند أبي على وأبي هاشم صفة زائدة على العلم . لنا : حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصاً . وليس هو القدرة ، لأن شأنها الإيجاد الذي نسبت له إلى كل الأوقات على السواء ؛ ولا العلم ، لأنه تابع للمعلوم فلا يكون

مستتباً له ، لا متنازع الدور . وظاهرٌ أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة فلا بد من إثباتها .

<الانكسار في اثبات إرادة الله عز وجل>

فان قيل : لا نسلم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن حصل بعده ، ولم لا يجوز أن يقال : لا إمكان لها إلا في ذلك الزمان المعين . والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس أمراً سلبياً ، لأنه نقض اللاحصول فيه ، ولا نفى الذات والا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو إذن سفة زائدة على الذات ، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان لأن الصفة المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزمان . فاذن إمكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت ، فإذا عقل هنا فلم لا يعقل في غيره .

فان قلت : الامكان من الازمان الماهية لا فيقدم بدوامها . قلت : ينتقض بما ذكرنا . ثم نقول : هذا إنما يصح لو كانت الماهية مستقرة قبل وجودها . لكن ذلك باطل ، لأنه بناء على أن الماهية متغيرة حال عدمها ، وهو قول بأن الممدوم شيء ، وهو باطل . سلمنا ذلك ، لكن لم لا يجوز أن يقال : الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضي الامكان وبشرط حصولها في وقت آخر تقتضي الامتناع . كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المركز تقتضي السكون ، وبشرط حصولها في الهواء تقتضي الحركة . سلمنا الامكان ، فلم لا يجوز أن يقال : الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعاً محركة لها لذاتها . ثم إن بسببها تولد هذه الحوادث في عالمنا . وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ، ثم للاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم ، كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها إلى المخصص .

فان قلت : فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده ؟ قلت : هذا إنما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان ، وذلك محال بالاتفاق .

أما عند الفلاسفة [فلاّن الزمان مقدار حركة معدّل النهار ، فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان . وأما عند المسلمين] فلاّن الزمان محدث ، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان ، فيستحيل أن يقال : لمّ لم يخلقه في زمان آخر ، سلّمنا أنّه لا بدّ من مختصّ ، فلم لا يكفي القدرة . قوله « نسبتها إلى الكلّ على السواء » ، قلنا : والارادة أيضاً نسبتها إلى الكلّ على السواء ، فلتفتقر الارادة إلى ارادة اخرى لا إلى نهاية .

فان قلت : الارادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلّقها باحداث الحادث المعين في الوقت المعين ، ويستحيل تعلّقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر . قلت : لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختاراً ، بل كان موجّباً بالذات ، وهو قول الفلاسفة . وأيضاً فان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال : قدرة الله تعالى كانت على صفة ، لأجلها يجب تعلّقها بايجاد الحادث المعين في الوقت المعين ، ويستحيل تعلّقها بايجادها في وقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن الارادة . سلّمنا أنّ القدرة غير صالحة لذلك ، فلم لا يكفي العلم . يباه من وجهين :

الأوّل : أنّ الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد . والعلم باشمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقلّ بالدعاء إلى اليجاد والترك ، بدليل أنّا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضارّ دعانا ذلك العلم إلى العمل ، بل إسناد الترجيح إلى هذا العلم اولى من إسناذه إلى الارادة . فانّ الله تعالى لو وقف المكلف على شفير جهنّم وخلق فيه علماً بما في دخول النار من المضارّ وخلق فيها إرادة دخول النار فأنّه لا يدخل النار ، ولاجل ذلك قد يريد الشيء إرادة قوّة ، وتركه ، لعلمنا بما فيه من المفسدة .

الثاني وهو أنّ الله تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أنّ أيّها يقع وأينها لا يقع ، ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال . وبالعكس ، فلاجرم يوجد ما علم وجوده وكان ذلك كافياً في التخصيص . سلّمنا أنّ ما ذكرته يدلّ على قولك ، لكن معنا ما

يُبطئه، وهو أن المرید أما أن يريد لفرض اولالفرض : فان كان لفرض كان مستكملاً بذلك الفرض، والمستكمل بالغير ناقص بالذات، وهو على الله تعالى محال وإن كان لا لفرض كان ذلك عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنه يقتضى ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح، وهو محال.

< الجواب عن الاشكال و المعارضة في ارادة الله تعالى >

و الجواب : أن الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك . و المحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو الممعدوم ، بل هو الجسم الموجود . قوله : « يجوز أن يكون ممكناً في وقت و ممتنعاً في وقت آخر » ، قلت : الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يكون له اثر ، و إن كان موجوداً كان الكلام فيه كما في الأول . قوله : « هذه الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية » قلنا : سنقيم الدلالة على أن جميع الممكنات واقعة بقدره الله تعالى .

أما المعارضة بنفس الارادة قويّة ، وجوابها أن مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونه مؤثراً ، و ذلك يوجب الفرق بين الارادة والقدرة ، و يتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علم ، وقد التزمه الاستاذ « أبوسهل الصلوكي » مناً . وهو الوجه ليس إلا .

قوله : « لم لا يكفي علمه تعالى بما في الأفعال من المصالح والمفاسد » ، قلنا : سنقيم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح . قوله : « إنما وجد ما علم الله تعالى أنه يوجد » قلنا : العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد ، فكونه بحيث سيوجد لو كان لأجل ذلك العلم لزم الدور ، بل لا بد من صفة اخرى . قوله : « المرید إنما أن يرجح لفرض اولالفرض » قلنا : إرادة الله تعالى منزّهة عن الأغراض ، بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها . أقول : الحجة التي أوردتها على إثبات الارادة خاصة بأفعال تقع في أنعمة .

أما التي لا تكون واقعة في أزمنة ، مثل خلق الزمان و الجسم وسائر علل الزمان ، إن كانت بإرادة احتيج في إثبات الإرادة هناك إلى حجة أخرى ، إلا أن يقال : إنها تحصل من غير إرادة ، وذلك مما لم يقولوا به .

و الحجة التي تشمل الكل هي أن يقال : تخصيص ما يخص بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج إلى مخصص و هو الإرادة ، إلا أن المصنف لما جوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير مخصص ، استد عليه باب إثبات الإرادة مطلقاً . وكان لقائل أن يقول : إن قدرته تعالى تعلق بوقت للايجاد دون وقت من غير مخصص . وقوله : « المخصص ليس هو القدرة » مناقض لما ذهب إليه فيما مر ، وهو أن المضار يمكنه الترجيع من غير مرجع . وقوله : « ولا العلم ، لأنه تابع للمعلوم » يناقض قوله : « ما علم الله وقوعه يجب أن يقع » لاستحالة كون الموجب تابعا لموجبه . و الاضراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الأفعال التي لا تقع في زمان .

و الجواب ، بأن الموصوف بامكان الحركة هو الجسم ، يقتضى أن يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان ، و هو ليس بصحيح ، لأن إمكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان ، فكيف يكون الجسم موصوفا به . و كون الامكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره ، لأن الامكان المطلق من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره ، لأن الامكان المطلق من لوازم الماهية ، و الامكان المقيد بشئ غير لازم لا يكون من لوازمها ، فلا يتناقض باختلاف الدوام و الالودام لاختلاف موضوعيهما .

و قوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا بوقت : « إن الوقت إن لم يكن موجودا استحالة أن يكون له أثر » ، و إن كان موجودا كان الكلام فيه كما في الأول ، مبطل لأصل دليله على إثبات الإرادة بأن يقال : الوقت إن لم يكن موجودا استحالة أن يتخصص بالإرادة ، و إن كان موجودا احتاج إلى وقت آخر و إرادة أخرى تخصصه به ، و يتسلسل .

قوله : « كون الماهية متقررة قبل وجودها [بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها ، فيه نظر ، لأن الماهية متقررة قبل وجودها] وقبل عدمها قبلية بالذات ، ولا يلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها إلا إذا كانت القبلية بالزمان . والقول بأن الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية ، إن أريد بالاستناد كون الاتصالات شرطاً لوجوداتها ، لا ينافي كونها واقعةً بقدرة الله تعالى .

والمعارضة بالارادة وأنها يجب أن تكون نسبتها إلى الكل على السواء ، كما كانت القدرة نسبتها إلى الكل على السواء ، واردة . وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب ، فإن الأصحاب يقتصرون على القدماء التسعة ذات وثمانية أوصاف ، وهو التزم كونها غير متناهية .

والأصوب أن نقول : الارادة القديمة تقتضى إضافات غير متعددة بحسب المرادات ، ووجود تلك الإضافات لا يكون إلا في العقول ، والقدرة لا تقتضى ذلك ، لأن نسبتها إلى جميع المقدرات على السواء ، فلا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به الایجاد .

والحق أن القائل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدرات من غير تخصيص ، لا يمكنه إثبات الارادة إلا بالسمع . أما القائل بامتناع ذلك فيمكنه إثباتها بالعقل والسمع .

وقوله : « بأن كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لأجل العلم بأنه سيوجد ، بل يكون لسفه أخرى ، يقتضى كون الشيء قبل إيجاده موصوفاً بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير سالحة للتعليق بذلك الشيء من غير مخصص ، وهما مناقضان لما ذهب إليه .

وقوله : « بنفى الفرض عنه تعالى ، فيسجي يباهه والكلام فيه . والقول « بأن الارادة واجبة التعليق بإيجاد شيء في وقت دون وقت ، يقتضى ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما ، وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة

ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصص ، كما ذهب إليه في القدرة .

قال :

مسألة

> الله تعالى سميع بصير باتفاق المسلمين <

اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير ، لكنهم اختلفوا في معناه ، فقالت الفلاسفة والكلمية وأبو الحسين < البصري > : < ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ، وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة والكرامية : إنهما صفتان زائدتان على العلم . انا : أنه تعالى حيٌ ، والحيُّ يصح انتصافه بالسمع والبصر ، وكلُّ من صح انتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بغيرها ، فلو لم يكن الله تعالى سميعاً بصيراً كان موصوفاً بغيرهما ، و ضدّهما نقص ، والنقص على الله تعالى محال .

فان قيل [فلغالب أن يقول] : حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا ، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام ، فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياتهما كذلك . سلّمنا ذلك ، لكن لم لا يجوز أن يقال : حياته وإن صححت السمع والبصر ، لكن ماهيته غير قابلة لهما . كما أن الحياة وإن صححت الشهوة والغفلة ، ولكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما ، فكذلك هيئتنا . سلّمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما ، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى . وهذا هو قول الفلاسفة ، فإنّ عندهم إحصاء الشيء مشروطاً بانطباع صورة صافية مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليدية . وإذا كان ذلك في حق الله تعالى محالاً لا جرم لم تثبت الصحة . سلّمنا حصول الصحة ، لكن لم قلت : إن القابل للصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدّها معاً وقد تقدّم تقريره . سلّمنا ذلك ، ما المعنى بالنقص ؟ ثمّ لم قلت : بأنّ النقص محالٌ . فان رجعوا فيه إلى الإجماع صادرة الدلالة سمعية . وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع هو الآية والآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع كان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية

أولى ، فالمتعمد التمسك بالآيات ، ولا شك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازاً فيه ، و صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض ، و حينئذ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر .

و من الأصحاب من قال : السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير ، والواحد منّا سميع بصير ، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منّا أكمل من الله تعالى ، و هو محال . وهذا ضعيف ، لأن لقائل أن يقول : الماشي أكمل ممن لا يمشي ، والحسن الوجه أكمل من القبيح ، والواحد منّا موصوف به . فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى . فان قلت : هذا سفة كمال في الأجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته في حقه . قلت : إن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام ، وحينئذ يعود البحث المذكور . أقول : يجب أن يعنى بالفلسفة في قوله هي هنا « فلسفة الاسلام » . و الحق أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل . وإثما لم يوصف بالذوق والشم واللمس ، لأن النقل غير وارد بها . وإذا نظرت في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكيمي وأبو الحسين . أما إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها ، بالعقل ، فغير ممكن . و الأولى أن يقال : لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنّا بذلك وعرفنا أنّهما لا يكونان له تعالى بالثنتين كما للحيوانات ، و اعترفنا بأننا لسنا واقفين على حقيقتهما ، و ذلك لأن ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطلال .

أما قولهم : « الحق يصح اتصافه بالسمع والبصر » ، فليس بمطرد ، لأن أكثر الهوامّ والسمك لا سمع لها ، والقرب والضل لا بصير لهما ، والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصير . ولو لم يمتنع اتصاف تلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها ، و إذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع

مُزِيلًا لتلك الصِّفة لم يبقَ لثبوتها في نوع آخر وجهٌ من جهة الصحة . وأيضاً لا يجب أن "كل" ما لا يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة ، فإن "الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره ممّا هو ضده" ، مع أنّه صحيح الاتصاف بها لكونه جسماً ، بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها ، وليس ضد الصفة هو عدمها وإن كان الاتصاف بعدمها حاصلًا عند الاتصاف بضدّها من غير انعكاس . وأيضاً إن كان عدم السمع والبصر نقصاً لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضاً نقصاً . وقوله : « لا يصر عند الفلاسفة مشروط بالاطباع » ليس كما ينبغي ، والواجب أن يقول « او بالشعاع » كما مرّ الكلام في ذلك . و باقى كلامه ظاهر .

مسألة

قال :

< الله تعالى متكلم باتفاق المسلمين >

اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى . لكنهم اختلفوا في معناه ، فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجد الأصوات دالة على معاني مخصوصة في أجسام مخصوصة . واعلم أننا لا ننازعهم في المعنى ، لأننا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدره الله تعالى ، ونسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجمادية والحيوانية جائز . فإننا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى . وبقى هيئتنا النزاع في أن اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا . وهذا البحث لغوي لا حظ للعقل فيما لفته . والمتكلمون من الفريقين قد طوّروا فيه ولا فائدة فيه . أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو المعروف والأصوات ، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس . والمعتزلة ينكرون هذه الماهية ، وبتقدير الاعتراف بها ينكرون انصاف ذات الباري تعالى بها ، وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة . فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من الثائلين به ، إلا أننا أثبتنا أمراً آخر ، وهم ينازعونا في الماهية والوجود والقدم والوحدة . فهذه مقدّمة لا بدّ من معرفتها للخفاض في هذه المسألة .

احتج الأصحابُ على كونه تعالى متكلماً بأمرٍ :
 أحدها أنه تعالى حيٌّ ، والحيُّ يسمعُ ، اتصفه بالكلام. فلو لم يكن الله تعالى
 موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بئذٍ ، وهو نقصٌ ، وهو على الله تعالى محالٌ .
 قالت المعتزلة : التصديق مسبوقٌ بالصورة ، فما ماهيةُ هذا الكلام ؟ فإن
 الذى نجده من أنفسنا إما هذه الحروف والأصوات ، أو محلُّ هذه الحروف
 والأصوات ، وأتم لا تثبتونهما لله تعالى . فإن قلت : أعنى بالأمر طلب الفعل
 . قلتُ : لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة ؟ وأتم [حيث] حاولتم الفرق
 بينه وبين الإرادة قلتم : الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ، لكن هذا الفرق إنما
 يثبتُ بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً ، وذلك يتوقف على تصوّر ماهية الكلام .
 فلو توقف تصوّر ماهية الكلام عليه لزم الدور . وإن تزلنا عن هذا المقام ، لكن لم
 قلتُ إنّه يسمعُ اتصاف ذات الله تعالى به . ونقرّه بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة
 السمع والبصر . سلّمنا أنه يسمعُ ، اتصفه به ، لكن لم قلتُ : إنَّ ضدّه نقصٌ وآفةٌ
 بل الذى بعده نقصاً وآفةً في العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف . وأما ضدُّ
 المعنى الذى ذكرته ، فلم قلتُ : إنّه نقصٌ . بل لو قيل : إنَّ ذلك المعنى هو النقص
 لكان أقرب . فإنَّ ثبوت الأمر والنهي من غير حضور المخاطب سفيهٌ ، وهو نقصٌ .
 وبقيّة الأسئلة ما تقدمت .

أقول : كلامه ظاهر ، والوجوه الثلاثة المذكورة هي الاختلافُ في معنى
 الحياة ، وامتناعُ اتصاف الماهية بالكلام ، وكونُ قبول الاتصاف به موقوفاً على
 شرط ممتنع الحصول .

قال : وثانيها قالوا : لما علمنا أنَّ أفعال الله تعالى يجوز عليها التقديم والتأخير
 لاجرم أسندناها إلى مرجح ، وهو الإرادة ، فكذلك رأينا أفعال العباد مترددةً
 بين الحظر والإباحة ، والتدب والوجوب . فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعى
 منصفاً ، وليس ذلك هو الإرادة ، لأنَّ الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ، وبالعكس ،
 فلا بدَّ من صفة أخرى ، وهي الكلام .

وهذا أيضاً ضعيفٌ ، لأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أن الله تعالى عرف المكلّف أنه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة ، أو يريد إيصال الثواب إليه في الآخرة . وهذا القدر ممّا لا حاجة إلى إثبات الكلام (فيه) فإن ادّعت أمراً وراء ذلك فهو ممنوع .

أقول : تردّد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص بأحدهما يدلّ على صحة الاتصاف بأحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصّص ، وذلك مناقضٌ للقول بأنّ ماهيتهما مستفادة من السمع . و تفسير الوجوب والحظر بتعريف إرادة العقاب والثواب غير صحيح . إنّما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعيد والوعد ، وذلك لأنّ كثيراً ممّن يرتكب الحظر لا يعاقب عليه . ولو أراد الله عقابه لمافاه العقاب . لا يقال : تعريف العبد يكون بالالهام أو بالأخبار وليس بالالهام عامّاً ، والأخبار كلام ، فيلزم الدور ، لما سيحى جوابه .

قال : وثالثها أنّ الله تعالى ملّك مطاع . والمطاع هو الذي له الأمر والنهي . وهو ضعيفٌ جداً ، لأنّهم إن عتوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيتة في المخلوقات فهو مسلم . وإن عتوا به أنّ له أمراً ونهيّاً فهو أوّل المسألة .

ورابعها إجماع المسلمين على كونه متكلماً . وهو ضعيف ، لما بينا أنّ الإجماع ليس إلا على اللفظ . أمّا في المعنى الذي يقول به أصحابنا فهو غير مُجمّع عليه ، بل لم يقل به أحدٌ إلا أصحابنا . والمعتمد قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » . فإن قيل : اسم الكلام موضوعٌ في اللغة لهذه الألفاظ ، وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفاً بالكلام بهذا المعنى ؛ فقد حرّقتم اللفظ عن ظاهره . وإنّا كان كذلك لم يمكن صرفه إلى المعنى الذي ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر . وهو الأمر الذي عرفه الله تعالى ما يفعل بالمكلفين في الآخرة من الثواب والعقاب . ثم إن تولّنا عنه لكنّه إثبات الكلام بالكلام ، وإثبات الشيء بنفسه باطلٌ .

الجواب : أنّ صرفه إلى هذا المعنى أولى ، لقول الشاعر :

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ، وَإِنَّمَا جُعِلَ الْلسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا
والجواب عن الثاني أَنَّهُ إِبْهَاتُ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى بِإِخْبَارِ الرَّسُولِ ﷺ، وَالْعِلْمُ
بِصَدَقِ الرَّسُولِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مُتَكَلِّمًا، لِأَنَّا مَعْنَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ
ظُهُورُ الْمَعْجِزِ عَلَى الْكَاتِبِ عَلِمْنَا صَدَقَهُ، سِوَاهُ عَلِمْنَا كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لَمْ نَعْلَمْهُ،
فَهَذَا مُنْتَهَى الْقَوْلِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ .
أَقُولُ: الْاسْتِدْلَالُ بِهَذَا الْبَيْتِ رَكِيكٌ، وَهُوَ يَقْتَضِي أَنْ يُقَالَ لِلْآخَرِ مُتَكَلِّمٌ
لِكَوْنِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ . وَالْبَاقِي ظَاهِرٌ .

مَسْأَلَةٌ

قَالَ:

< اللَّهُ تَعَالَى بَاقٍ بِبَقَاءِ يَقُومُ بِهِ أَمْ لَا؟ >

ذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ وَأَتْبَاعُهُ إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَاقٍ بِبَقَاءِ يَقُومُ بِهِ ،
وَذَهَبَ الْقَاضِي وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ إِلَى نَفْيِهِ ، وَهُوَ الْحَقُّ . لَنَا : الْمَعْقُولُ مِنَ الْبَقَاءِ صِفَةٌ
تَقْتَضِي تَرْجِيحَ الْوُجُودِ عَلَى الْمَدَمِ . وَهَذَا إِنَّمَا يَسْقِلُ فِي حَقِّ مُمْكِنِ الْوُجُودِ ، فَوَاجِبُ
الْوُجُودِ لِنَظَائِمِهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ رَجَحَانُ وَجُودِهِ عَلَى عَدَمِهِ مَعْلًا بِمَعْنَى . وَأَيْضًا
فَذَلِكَ الْبَقَاءُ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَاقٍ . فَإِنْ كَانَ بَاقِيًا بِبَقَاءِ آخِرِ لَزِمَ إِنَّمَا التَّسْلُسُ وَإِنَّمَا الدَّوْرُ
إِنْ كَانَ بَاقِيًا بِبَقَاءِ الْذَاتِ الَّتِي فَرَضْنَاهَا بَاقِيَةً بِذَلِكَ الْبَقَاءِ . وَإِنْ كَانَ بِنَفْسِهِ وَيَكُونُ
الذَّاتُ بَاقِيَةً بِهَافْتَرَةٍ إِلَيْهِ أَغْلَبَ الْذَاتُ صِفَةً وَالصِّفَةُ ذَاتًا ، وَهُوَ مُحَالٌ .

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : الْبَقَاءُ نَفْسُ حُصُولِ الْجَوْهَرِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي [لَا أَنَّهُ أَمْرٌ
مَوْقُوفٌ عَلَيْهِ . وَجَوَابُهُ : أَنَّ نَفْسَ الْحُصُولِ فِي الزَّمَانِ لَيْسَ صِفَةً ، وَإِلَّا لَزِمَ التَّسْلُسُ
وَأَمَّا فِي الشَّاهِدِ فَلَيْسَ بِمَعْنَى أَيْضًا ، لِأَنَّ شَرْطَ حُصُولِهِ فِي الْجَوْهَرِ حُصُولُ الْجَوْهَرِ
فِي الزَّمَانِ الثَّانِي] فَلَا اقْتَرَفَ حُصُولُ الْجَوْهَرِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي إِلَيْهِ لَزِمَ الدَّوْرُ .

احْتَجُّوا بِأَنَّ الْذَاتَ لَمْ تَكُنْ بَاقِيَةً حَالَ الْحُدُوثِ ، ثُمَّ سَارَتْ بَاقِيَةً ، فَوَجِبَ
أَنْ يَكُونَ الْبَقَاءُ زَائِدًا . وَالْجَوَابُ بِأَنَّهُ مُعَارَضٌ بِأَنَّ الْذَاتَ كَانَتْ حَادِثَةً زَمَانِ الْحُدُوثِ
ثُمَّ حَالَ الْبَقَاءِ مَابَقِيَتْ حَادِثَةً ، فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْحُدُوثُ صِفَةً زَائِدَةً ، وَهُوَ مُحَالٌ ، عَلَى

ما تقدم . فان قلت : الحدوث نفس حصوله في الزمان الأول . قلت : البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني .

أقول : وهيهنا مذهب آخر ، وهو القول بشبوت البقاء في الممكنات ، وفيه عنه تعالى . وبه قال الكمي وأتباعه . قوله : « البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على عدمه » يقال له : الموجود الذي لا يمتي ، لا بد له أيضاً مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه . فان هذا الحكم ليس ممّا يختصّ بالبقاء إلا أن يكون الترجيح في الزمان الثاني .

والتحقيق فيه أن البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول ، وذلك لا يمتل فيما لا يكون زمانياً . واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه ، فإنه لا يمكن أن يقال : إنه واقع في زمان او في جميع الأزمنة ، كما لا يقال : إنه واقع في مكان او في جميع الامكنة . وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك . وعلة الزمان لا يكون زمانياً ، فكيف مبدأ الكل . فان اضافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات . وأما كون البقاء باقياً او غير باق ، فإن كان باقياً فبقاؤه إما بذاته او بغيره ، فحكمه حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار .

وقوله : « وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً » إشارة إلى إبطال مذهب الكمي . وقوله : « ان الحدوث ليس صفة نائدة » فجوابه ما مر .

ثم إن كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الأول ، فالبقاء حصول في زمان مشروط ، بحصول في زمان قبله ، وإلا لم يكن زمانه ثابتاً . والحصول في الزمان الأول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر ، فلا اختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط . ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا ، وهو أن البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول .

قال:

مائة

> مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات <

مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالمٌ بكل المعلومات، خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملة . لنا أنه تعالى لكونه حياً يصحُّ أن يكون عالماً بكل المعلومات ، فلو اختص عالميته بالبعض دون البعض لاقتصر إلى مختص ، وهو محال .

أقول: لقائل أن يقول : أبالبدية عرفت أن المختص ههنا محال أم بالدليل فإن قلت بالبدية فقد كبرت ، وإن قلت بالدليل فأين الدليل . غاية ما في الباب أن نقول : نحن ما نعرف جواز ثبوت المختص أو امتناعه .

ال: ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته ، لأن العلم أمر إضافي ، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه ، وإضافة الشيء إلى نفسه محال . فإن قلت : ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث أنه معلوم ، وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الإضافة . قلت : سيرودة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها ، وهو موقوف على المغايرة ، والمغايرة موقوفة على سيرودة الذات عالمة ومعلومة ، فيلزم الدور . جوابه أنه منقوضٌ بعلينا بأنفسنا .

أقول : لو قال : ومن الفلاسفة بطل « ومن الدهرية » لكان أصوب ، لأن الدهرية لا يثبتون إلهاً غير الدهر ، فضلاً عن أن يكون عالماً أو غير عالم . ثم الصحيح أن مقتضى المغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم ، بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم ، كما لا تنفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور . وإثما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم ، لاستحالة التكثر هناك . أما فينا فيجوز ، لجواز التكثر ههنا .

قال : ومنهم من سلم كونه تعالى عالماً بنفسه ، ومع ذلك لا يسلم كونه عالماً بغيره ؛ لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم أو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم . فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك السوراد تلك الإضافات

في ذاته تعالى ، فيحصل الكثرة في ذاته . والجواب : أن الكثرة في الصور او الاضافات ، وهو من لوازم الذات ، لا ، نفسها .

أقول : حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلاً ، أو يكون من غيرها وذلك يقتضى تأثر الذات من غيره ، فإنّ المحلّ يتأثر من الحال فيه . وأمّا كثرة الاضافات فلا توجب كثرة الذات .

قال : ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات ، لأنه لو علم كون زيد في الدار ، فعند خروجه عنها إن بقي العلم الأول كان جهلاً ، وإن لم يبق كان تفتيراً . والجواب : أنك إن عيت بالتغير وقوع التغير في الاحوال الاضافية ، فلم قلت إنه محال ، ولذلك فإن الله تعالى كان قبلاً لكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات . فكذا هي هنا كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط .

أقول : لقائل أن يقول : إنك قلت عند ذكر هذا هب العلماء في ماهية العلم هكذا : وقيل إنه إضافي . ومنهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق . ثم قلت : وأمّا نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق فكيف تقول هي هنا : كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ، وترجع من أن تقول إضافة بين إضافة له إلى المعلوم وبين ذلك المعلوم . وأيضاً إنك تقول : بأن العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغير وهي هنا جعلته إضافة متغيرة . وأيضاً لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لا متع العلم بالمعديمت والممتنعات . وأيضاً قد قلت : الاضافات لا وجود لها في الأعيان . وإن يكون لعلم الله وجود في الأعيان . ولك أن تقول : العلم يقع بالاشتراك على تلك الصفة وعلى هذه الاضافات . وحينئذ لا تكون تلك الصفة عالماً بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك .

وقد قال بعض المتكلمين هرباً من بعض هذه النقوض : إن العلم بأن الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغير ، وهذا لا يخلو عن مكابرة . ثم إن الفلاسفة لا يزعمون إنه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقاً بعد قولهم إنه عالم بكل

المعلومات، بل يقولون إنه تعالى يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات، لا من حيث هي جزئيات متغيرة. قالوا: المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانياً ذا آلة، قابلاً للتغير، وهو شبيه بالاحساس وما يجري مجراه، وهو تعالى منزّه عن هذا النوع من الادراك، كما أنه منزّه عن الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية. هذا هو مذهبهم.

قال: ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها، وقبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية. واحتجّ بوجهين: الأول أن المعلوم متميز الشيء قبل وجوده ففي محض، فلا يكون في نفسه متميزاً، فلا يصح أن يكون معلوماً. الثاني أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها، فكل ما علم فهو واجب الوقوع، لأن عدم وقوعه يفضي إلى انقلاب العلم جهلاً؛ وهو محال، والمؤدّى إلى المحال محال، فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب. وحينئذ يلزم الجبر وأن لا يتمكن الحيوان من فعل أصلاً بل يكون كالجماد، لأن ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع. والجواب: عن الأول أنه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها، كعلمنا بطلوع الشمس غداً، وعن الثاني بالتزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع.

أقول: يريد بـ «منهم» ههنا من المخالفين. والكلام في صحة كون المعدوم معلوماً قد مر. وأما التزام «أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع» فيه نظر، لأنه إن أراد بقوله فهو واجب الوقوع: «أنه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجداً له» كان منقوضاً بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات. وإن إرادته أنه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح. ولا يلزم منه جبر، لأنه عالم بما سيوجده وليس بمجبور وذلك لأن هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق. والمعدومات مطابقة لعلمه بها، لأنه تعالى يعلمها معدومة، وهي كذلك، بمعنى أن المتصور منها ليس بموجود في الخارج.

قال: ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له. واحتجّ بثلاثة أوجه:

الأول أن المعلومات تنطبق إليها الزيادة والتقصان، فإن بعضها أقل من الكل وما كان كذلك فهو متناه [فالمعلوم متناه]. الثاني أن المعلوم متميز عن غيره والمتميز عن غيره متناه. [أن كل ما كان معلوماً فهو متميز عن غيره، وكل ما كان متميزاً عن غيره فغيره خارج عنه. وكل ما كان غيره خارجاً عنه فهو متناه، فكل معلوم متناه. فماليس بمتناه وجب أن لا يكون معلوماً]. الثالث أن العلم بكل المعلوم يقاير العلم بغيره، بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالماً بشيء آخر، مع الفقرة عن كونه عالماً بشيء آخر، والمعلوم غير المجهول. فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية، فهناك موجودات غير متناهية، وهو محال.

والجواب: عن الأول أن تنطبق الزيادة والتقصان إلى الشيء لا يدل على التناهي. وعن الثاني أن المتميز كل واحد منهما، وهو متناه. وعن الثالث أن العلم واحد، لكن نسبه وتعلقاته غير متناهية. [وهذا ضعيف] لأن الشهور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النسب، فهذه النسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً، وإن كانت موجودة عاد الالتزام، وقد ذكرنا أن الاستاذ أبا سهل السعلوكي، التزمه.

أقول: حجته الأولى تدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقاً، وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة.

وجوابه عن قوله «المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه» بأن المتميز كل واحد منهما فهو متناه، بغير صحيح، لأن الدعوى أن الله تعالى عالم بغير المتناهي، فغير المتناهي عنده معلوم، فهو متميز. وسلم أن كل متميز متناه فلزمه أن غير المتناهي متناه. والصواب أن يمنع الكبرى، فإن المتناهي وغير المتناهي معلومات، ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي.

وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته، فإنه ذكر فيعاصر أن الحق أن العلم أمر إضافي، وهيئنا جملة أمر واحد متكرر النسب، وصرح من قبل

بكون النسب غير وجودية . ثم لما تمحىّر فيه صوّب قول أئمة سهل تعرضاً .
 قال : ومنهم من أنكّر كونه عالماً بجميع المعلومات . واحتجّ بأنّه لو علم
 جميع المعلومات ، لكان إنّا علم شيئاً علم كونه عالماً به ، وعلم أيضاً كونه عالماً بكونه
 عالماً به ، ويترتب هناك مراتب غير متناهية . [وإذا كانت معلوماته غير متناهية
 وله بحسب كلّ معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية ، لامرّة واحدة
 بل مراراً غير متناهية] . فإن قلت : العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به . قلت : هذا
 باطل ، لأنّ العلم بالشيء إضافة إلى الشيء ، والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم
 وبين العلم بالشيء ، والإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره .

والجواب : أن لا نهاية في النسب والتعلّقات ، وهي أمور غير ثبوتية ، إنّما
 الثابت هو العلم ، وهو صفة واحدة ، وفيه الاشكال الذي قدّمناه .

أقول : اتزم هيئنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية ،
 وجعل في الأخير العلم صفة واحدة مع التزام التقض عليه . فانظر في تمحيّره وخبطه
 في هذا الموضع . ولو قال : عقول البشر لا تصل إلى اكتناء الذات ولا إلى تحقيق
 حقائق صفاته لكان أولى ، فإنّ العجز عن درك الإدراك إدراك . وتحقيق هذا المبحث
 يحتاج إلى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع .

مسألة

قال :

< الله تعالى قادر على كل المقدورات في مذهب أصحابنا خلافاً لجميع الفرق >
 مذهب أصحابنا أنّ الله تعالى قادرٌ على كلّ المقدورات . خلافاً لجميع
 الفرق .

أقول : لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة و الثنوية و قوماً معدودين من
 المعتزلة . و ليس جميع الفرق مصورين في هؤلاء .

قال : لنا أنّ ما لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الامكان ،
 لأنّ ما عداه إمّا الوجوب ، وإمّا الامتناع ، وهما بخلاف المقدورية . لكنّ الامكان

وصف مشترك فيه بين الممكنات ، فيكون الكل مشتركاً في صفة مقدورية الله تعالى . فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض اقتصر إلى المخصص .

وإنما ثبت أنه قادرٌ على جميع الممكنات [وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات] إلا بقدره ، إذ لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً لكنا إذا اجتمعنا على ذلك الممكن ، فإما أن يقع ذلك الممكن بهما معاً ، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان ، وهو محال أو لا يقع بواحد منهما . وهو محال لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك ، فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك . [فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا أو ذاك] حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر ، و ذلك محال . وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر ، فهو محال ، لأن كل واحد لما كان مستقلاً بالتأثير كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح ، وهو محال . فثبت أن جميع الممكنات واقعٌ بقدره الله تعالى . أقول : قد مر الكلام في الاحتياج إلى المخصص في باب العلم ، فلا وجه لاعادته . وفي قوله : « إنما ثبت أنه قادرٌ على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدره » ، ففيه نظر ، لأنه لا يلزم من كونه قادراً على جميع الممكنات كونه مؤثراً في جميعها ، وإلا لزم منه وجود جميع الممكنات . وذلك أن القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير ، بل يحتاج معها إلى الإرادة .

و الدليل الذي ذكره يدل على [امتناع] اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ولهم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدر واحد . بل الصحيح عند أهل السنة أن الله تعالى قادرٌ على كل الممكنات ، وغير مؤثر في كلها . والعبد قادرٌ على البعض وغير مؤثر في شيء . فهما إذن قادران على شيء واحد ، مع أن المؤثر فيه أحدهما دون الآخر . وإما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجاً مع القدرة إلى القدرة ، والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادرٌ . وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى ، إلا أن يبين ذلك بغير ما ذكره .

وفي عبارته عند قوله « أو لا يقع بواحد منهما وهو محال » ، لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذاك . فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذاك « موضع نظر » ، إذ كان من الواجب أن يقول : فما لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذاك ، إذ ذلك مؤثرٌ خالٍ عن المانع . و باقى الكلام هكذا : فلو لم يقع بهذا ذلك وقع بذلك و بهذا ، وهو محالٌ .

قال : و أما الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد . وقد تقدم الجواب عن حجتهم و أما التنوية و المجوس فقد زعموا أنه غير قادر على الشر ، لأن فاعل الخيرات خير ، و فاعل الشر شرير ، و الفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيراً شريراً . الجواب إن غنيتم بالخير و الشرير موجودا للخير و الشر ، فلم قلتم : إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً لهما ، و إن غنيتم به غيره فبينوا . أقول : المجوس من التنوية يقولون : إن فاعل الخير يزدان ، و فاعل الشر أهرمن ، و يمتنن بهما ملكاً و شيطاناً . والله تعالى منزّه عن فعل الخير و الشر . و المانوية يقولون : إن فاعلهما النور و الظلمة . و الديساينة يذهبون إلى مثل ذلك . و الجميع يقولون بأن الخير هو الذى يكون جميع أفعاله خيراً ، و الشرير هو الذى يكون أفعاله شرّاً ، و محال أن يكون فاعل و أفعاله كلها خيراً و شرّاً معاً . و صاحب الكتاب لم يتعرض لإبطال ذلك ، بل جوّز أن يكون فاعلهما واحداً . و جوابهم أن الخير و الشر لا يكونان لذاتيهما خيراً و شرّاً ، بل بالإضافة إلى غيره شرّاً ، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً .

قال : و أما النظام فاته زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل و سائر القبايح ، و احتج بأن فعل القبيح محال ، و المحال غير مقدور . أما أنه محال فلا ته بدله على الجهل أو الحاجة ، و هما محالان ، و المؤدى إلى المحال محال . و أما أن المحال غير مقدور فلا أن المقدور هو الذى يصح إيجاده ، و ذلك يستدعى صحة الوجود . و الممتنع ليس له صحة الوجود .

و الجواب لا سلم أن فعل شيء يدل على الجهل أو الحاجة ، بل هو مالمك ، فله أن يفعل ما يشاء . سلمناه ، لكن هذا الامتناع إنما جاء من جهة الداعي ، فلم قلت : إنه ممتنع من جهة القدرة ، فإن القادر حال اجترام إرادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظراً إلى هذا الداعي ، ولكنه يكون قادراً على الفعل نظراً إلى أنه لو حصل له الداعي [إلى الفعل بدلاً عن الداعي] إلى الترك لكان قادراً عليه .

أقول : أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور . أما المحال لغيره فهو ممكن لذاته ، فكونه مقدوراً لا ينافي كونه محالاً لغيره .

قال : و أما عباده فإنه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب ، و ما علم أنه لا يكون فهو ممتنع ، و الواجب والممتنع غير مقدور . و الجواب : أن هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلاً وأساساً ، لأن كل شيء فهو إما معلوم الوجود أو معلوم العدم . ثم نقول : إنه وإن كان واجباً نظراً إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدوراً ، ولأن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة . و المتأخر لا يبطل المتقدم .

أقول : المتأخر كما لا يبطل المتقدم لا يوجبه أيضاً ، بل المتقدم هو الذي يوجب المتأخر إذا كان التقدم بالمالية ، وأصل هذا الجواب مأمور في المذهب المتقدم .

قال : أما البلخي فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد ، لأن مقدور العبد إما طاعة ، أو سعة ، أو عبث ، وذلك على الله محال . و الجواب : أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلاً ؛ و كونه طاعةً و سعةً أو عبثاً أحوال عارضة له من حيث كونه صادراً عن العبد ، والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل .

أما أبو علي و أبوهاشم و أتباعهما فقد زعموا : أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد ، لكنه غير قادر على نفس مقدوره ، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفيق دواعي القادر ، و أن يبقى على العدم عند توفيق سوارفه ، فلو كان تقدير العبد مقدوراً لله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه و كره العبد وقوعه يلزم

أن يوجد لتحقيق الداعي وأن لا يوجد لتحقيق الصارف، وهو محال. والجواب: أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً، بل ذلك إنما يجب إذا لم يتم مقامه سبب آخر مستقل. وهذا أوّل المسألة.

أقول: إنما يمكن كون المقدور مشتركاً إذا اخذ غير مضاف إلى أحدهما، أما بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة، والمقدور غير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحد منهما على سبيل البديل. وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر.

مسألة

قال :

> اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة <
اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. رَأهمُ المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع. فنقول: أما نفاة الأحوال منّا فقد زعموا: أن العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية، وهما صفتان زائدتان على الذات.

واعترف أبو علي الجبائي وأبو هاشم بهذا الزائد، إلا أنهم قالوا: لا يسمى هذه الأمور علماً وقدرة، بل عالمية وقادرية، فيكون الخلاف في الحقيقة لفظياً، بلى ذهب أبو هاشم إلى أنها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن يعلم الذات عليها. وعندنا أن هذه الأمور معلومة في نفسها. وقول أبي هاشم باطل قطعاً، لأنّ ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بشيئه لغيره. وأما أبو علي الجبائي فإنه يسلّم أنها معلومة، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف معنوي البتة.

وأما مثبتوا الحال منّا فقد زعموا: إن عالمية الله تعالى صفة معلقة بمعنى قائم به، وهو العلم. وهؤلاء الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى. وأما نحن فلا نقول بذلك، لأن الدلالة ما دلّت إلا على إثبات أمور زائدة على الذات. فأما

على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة ، لا في الشاهد ولا في الغائب .

أقول : أكثر هذا الكلام نقل المذاهب . و قوله في إبطال قول أبي هاشم :
 « إن ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته في غيره » فيه نظر ، لأنه إن
 كان المراد أن ما لا يتصور بانفراذه استحالة التصديق بثبوته في غيره فذلك غير مسلم ، لأن
 النسب لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها . وإن كان المراد أن ما لا
 يتصور أصلاً فهو حق . و قوله : « الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم و بين أصحابنا
 لفظي » فيه نظر ، لأن الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم ، وهو معلول العلم
 الذي ليس بزائد على الذات . وعند أصحابنا أن العلم زائد ، وهو موجود ، والباقي ظاهر .
قال : أما الفلاسفة فمن مذهبهم أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
 للمعلوم في العالم . فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات كانت الصور المساوية
 لها مختلفة في الذوات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أموراً زائدة على ذاته تعالى
 وهي من لوازم ذاته . وقد سرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب «الاشارات» .
 و على هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى قائم بذاته ، إلا أنهم يعبرون عن
 هذا المعنى بعبارة أخرى ، فيقولون : علم الله تعالى سفة خارجة عن ذات الله تعالى
 متقومة بتلك الذوات . وكأنهم عبروا عن هذا المعنى بالصفة الخارجة ، وعن القيام
 بالذات بالتقويم بالذات . فظهر أنهم يساعدون في هذه المسألة على المعنى بل يبقى
 الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال منّا ، فإنهم لا يقولون إلا بالذات وتلك الصورة
 اللازمة للذات . و مثبتوا الحال منّا قالوا بأمور ثلاثة : الذات و العالمية و العلم .
 فظهر أن الذي يقوله نفاة الحال منّا متفق عليه بين كل من أقر بكون الله
 عالماً قادراً .

أقول : ذكر ابن سينا سرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ، ولم
 يذكر قوله في القعدة ، ثم ذكر آخر أن قولنا يوافق قول من أقر بكونه تعالى
 عالماً قادراً . و الفلاسفة يقولون بأن علم الله تعالى بوجود ما هو صادر عنه [فعلى

يوجد به ما هو صادر عنه [فالعلم والقدر والارادة عندهم واحدٌ بالحقبة مختلفٌ بالاعتبار ، ونحن لا نقول بذلك ؛ وهم يقولون : العلم ليس بمحمول على الذات ، إنما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات. فالعالمية هي الصفة ، وهم أيضاً يقولون بها. قال : لنا أننا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً نفتقر إلى دليل آخر يدل على كونه عالماً قادراً . والمعلوم ثانياً غير المعلوم أولاً ، فعلم الله تعالى زائدٌ على ذاته. أقول : افتقار العلم بالوجود إلى دليل آخر يدل على العلم ولا يدل على تفابير الوجود والعلم ، فإن الدليل الدال على وجود الصانع مغايرٌ للدليل الدال على أنه واحد ، ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد . وإيضاً إذا دل دليل على وجوده وآخر على كونه وجوده عين ذاته ، لم يدل ذلك على أن وجوده غير كون وجوده عين ذاته ، بل يدل ذلك على تفابير الاعتبارين ، لا على تفابير الحقيقتين .

قال : احتج الخصم بأمور : أحدها أن علمه تعالى لو كان زائداً على ذاته لكان مفتقراً إلى ذاته ، فيكون ممكناً لذاته واجباً لمعلمته . وتلك المعلمة ليست إلا تلك الذات ، والموصوف به ليس إلا الذات ، فتكون الذات فاعلة وقابلة معاً ، وهو محال . وثانيها أن عالمية الله تعالى واجبة ، والواجب يستغنى بوجوده عن المعلمة . وثالثها لو كان له علم قديم لكان مشاركاً للذات في القدم . وذلك يقتضى تماثلها ، وإن لا يكون أحدهما بكونه ذاتاً والآخر بكونه صفة أولى من العكس . ورابعها أنها تكون مغايرة للذات ، فيلزم القول بقدماء مغايرة . وخامسها أن علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب أن يكون مثلاً لعلمنا ، ولا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه . وسادسها أن العلم بكل معلوم غير العلم بغيره ، على ما تقدم ، ومعلومات الله تعالى غير متناهية ، [فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية] .

والجواب عن الأول قد تقدم . وعن الثاني أنه إنما يتوجه على من يثبت عالمية ثم يعللها بمعنى ، ونحن لا نقول به . وإيضاً فبتقدير القول به نقول :

الواجب متى لا يعلم؟ إذا كان واجباً لذاته أو لغيره؟ فالأول مسلم، لكن لم قلتم: إن العالمية لله واجبة لذاتها، بل هو أول المسألة. والثاني باطل، لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناء عنه، كما في الشاهد. وعن الثالث أن الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبى أو ثبوته. وذلك لا يوجب التماثل أصلاً. كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما. وعن الرابع أنكم إن عنيتم بالتفاير كون كل واحد مخالفاً للآخر فهو كذلك، لكن لا تطلق هذه اللفظة لعدم الاذن. وإن عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم به. وإن عنيتم معنى ثالثاً فحيثوه. وعن الخامس أن علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم، ولا يلزم من اشتراك شيئين في بعض اللوازم مماثلتهما. ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه، كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساوياً لوجودنا في كونه وجوداً حدوث وجوده. وعن السادس أن ما ألزمت علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية. وهذه المعارضة واحدة على جميع الشبه، وبالله التوفيق.

أقول: قوله: «الجواب عن الأول قد تقدم» يريد به تجويز كون الشيء فاعلاً وقابلاً. وفي تفسير التفاير بجواز المفارقة في أحد الأمور الأربعة موضع نظر، وذلك لأن كثيراً من العلل والمعلولات يمنع المفارقة مع وجوب تفايرها. والادلى أن يقال: المتفايران هما ذاتان. والذات لا تفاير صفاتها. لأن مقتضاها لا تكون مغايرة بالذات لها، إذ لا ذات لها، ولمثل ذلك لا تفاير الصفات. وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر، لأن العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقاً إلى معلوم. فالنسب التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة. ولا يندفع بقياسها على الوجود لأن الوجود على وجوده وعلى وجودنا يقع بالتشكيك. والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوزم. أما الأمور المتماثلة بحسب اشتراكهما في اللوازم. والجواب عن السادس الزامى، وهو أن الدليل الذى اقتضى كون العلم

بالمعلومات مختلفاً اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعذرة . وهذا الجواب يكون على أبي علي و أبي هاشم على الفائلين بأن العالمية زائدة على الذات ، والعلم ليس بزائد على الذات ، فأنهم إن أوردوا إلزام تكثر العلوم على الفائلين بكون العلم زائداً عارضوهم بوجوب تكثر العالمية بغير هذا الدليل . قوله : « و هذه المعارضة واردة على جميع الشبه » . يعنى أن المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائداً على الذات .

مسألة

قال :

< الباري تعالى ليس مريداً لذاته >

الباري تعالى ليس مريداً لذاته ، و هو قول أبي علي و أبي هاشم . و الخلاف فيه مع التجار . لنا ما تقدم في مسألة العلم . و احتج أبو علي و أبو هاشم على أنه تعالى ليس مريداً لذاته بأنه لو كان كذلك لكان مريداً لجميع المرادات ، كما أنه لما كان عالماً لذاته كان عالماً بكل المعلومات ، ولو كان مريداً لجميع المرادات لكان ذلك محالاً ، لأن زيدا إذا أراد موت رجل و مراً أراد حياته فلو كان الله تعالى مريداً لكل المرادات للزم أن يكون مريداً لموته وحياته معاً ، وهو محال . و لقال أن يقول : لم قلت : إنه لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لكل المرادات . و القياس على العلم لا يسمين ولا يغنى من جوع . و قولهم : « لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي » فقد عرفت ضعفه . أقول : ما تقدم في مسألة العلم و هو أن كون العلم بذاته مغايراً للعلم بإرادته يقتضى تغايرهما . و قياس الإرادة على العلم لا يقيد اليقين لكونه تمثيلاً ، ولا إلزام لأن المقيس عليه ممنوع ، و هو كون العلم له بذاته . و قوله : « فقد عرفت ضعفه » إشارة إلى أن الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض .

قال:

مسألة

> الله تعالى مرید لا بإرادة حادثة <

لا يجوز ان يكون الباري تعالى مریداً بإرادة حادثة ، خلافاً للمعتزلة
والكرامية . أما عند المعتزلة فهو تعالى مرید بإرادة محددة لافي محل . وأما
عند الكرامية فهو مرید بإرادة يتخلفها تعالى في ذاته . لنا ان إحداث الشيء لا يصح
إلا بالإرادة ، على ما تقدم . فلو كانت الإرادة حادثة لاقتضت إلى إرادة أخرى
ولزم التسلسل .

أقول : لهم ان يقولوا عليه ، انكم أبيتم الإرادة لترجع احد وقتي اليجاد
على سائر اوقاته ، وجوزتم ان للقادر ان يرجع احد مقدوريه على الآخر من
غير مرجع ، فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر إرادة بلا مرجع ، ثم نصير تلك
الإرادة مرجعة لما عداها ، فلا يلزم التسلسل .

قال :

مسألة

> كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية <

كلام الله تعالى قديم ، خلافاً للمعتزلة والكرامية . واعلم ان الجمهور منا
يمتقدون ان المعتزلة يوافقونا في كونه تعالى متكلاً ، وبخالفونا في قدم الكلام .
فأما نحن قد بينا ان الذي يقول المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى ، والذي
نقول به فهم لا يقولون به البتة . فاننا حاولنا مكلة المعتزلة وجب علينا أن نحقق
ماهية الكلام ، ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ، ثم نقيم الدلالة
على قدمها ، فانهم يخالفونا في المواضع الثلاثة فنقول : أما المقامان الأولان وهما
المقامان الصبيان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما .

وأما المقام الثالث فالدليل عليه من وجهين : الأول أن القائل قائلان : قائل
اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام ، وقائل أنكر ذلك . وكل من اعترف
به قال : إنه قديم ، لأن المعتزلة والكرامية لم يترفوا بكون الله تعالى موصوفاً

بهذا الكلام ، وإثما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرقاً وصوتاً . فلما ثبت ذلك ، فلو قلنا بحدوث هذا الكلام ، كان قولاً ثالثاً ، وهو خرق الاجماع ، وهو باطل . الثاني وهو أن الكلام لو كان محدثاً لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى محلاً للحوادث ، وهو محال ، أو لا يحدث فيها وهو محال ، لأن كونه الله تعالى متكلماً فندللنا على أنه من صفاته . وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركاً بحركة قائمة بالغير ، وذلك محال . واحتجوا بأمور : أحدها أن الأمر بلا مأمور عبث ، وهو غير جائز على الله تعالى . وثانيها أنه تعالى في الأزل لو كان متكلماً بقوله : « إنا أرسلنا » وهو إخبار عن الماضي ، لكان كاذباً . وثالثها أن الأمة مجمعة على أن كلام الله ناسخ وعتسوخ ، وسور وآيات ، وذلك من صفات المحدثات .

والجواب عن الأول أن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنه ما كان في الأزل أمراً ، ولا نهياً ، ولا خبراً ، ثم صار فيما لا يزال كذلك . وهذا في غاية البعد ، لأننا لما وجدنا في النفس طلباً واقتضاءً وبيننا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وتدعى بربوبها الله تعالى . فاما الكلام الذي يفاير هذه الحروف والأصوات ويفاير ماهية الأمر والنهي والخبر فغير معلوم التصور ، فكان القول بشبهه الله تعالى في الأزل محض الجهالة .

وأما جهور الأصحاب فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل . ثم منهم من يقول : المعدم مأمور على تقدير الوجود . وهذا في غاية البعد ، لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأموراً ، فالمعدم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً .

ومنهم من قال : إنه كان في الأزل أمراً من غير مأمور ، ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر . وضربوا له مثلاً ، وهو أن الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولداً ولكن يموت

قبل ولادته ، فأنه ربما قال لبعض الناس : إذا أدركت ولدي بالغا فقل له إن أباك يأمرُك بتحصيل العلم . فبهنا قد وجد الأمر ، والمأمور معدوم ، حتى أنه لو بقى ذلك الأمر إلى أن بلغ ذلك السبى لصار مأموراً بذلك الأمر .

وعن الثاني أن الخبر في الأزل واحد ، ولكنه يختلف بإضافته بحسب اختلاف الأوقات ، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما في العلم .

وعن الثالث أن تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات ، بلاتراع . إنما الكلام في الصفة القديمة التي دلت عليها هذه العبارات .

أقول : قول عبدالله بن سعيد : « إن الكلام الأزلي قد يتغير ، باطلٌ بوجه آخر ، وهو أن التغير لا يمكن إلا عند انتفاء شيء أو حدوث شيء . فالأزلي لا يمكن أن يتغير . والأولى أن يقال : الكلام وإن كان صفةً قديمةً [يمكن كون] لكن الأصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الأنبياء وسمعوها وبلغوها إلى أممهم ، فهي الموصوفة بالتغير والتكثر والنزول لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة .

وقوله : « هذا الكلام لو كان محدثاً لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى ، وهو محال ، أقول : هذا هو مذهب الكرامية ، وهم يجوزون كونه تعالى محلاً للحوادث . قوله : « أولاً يحدث ، وهو محال ، لأن كونه تعالى متكلماً من صفاته ، وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلةً فيه » ، أقول : المتكلم صفة والكلام يجوز أن يكون في غيره . كما أن الغالق والرازق صفة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجوداً فيه ، وباقي الكلام ظاهرٌ .

مأنة

قال :

< الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة >

هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة . خلافاً لبعض اصحابنا ، فانهم أثبتوا خمس كلمات : الأمر ، والنهي ، والخبر ، والاستخبار ، والتداء . لنا حقيقة

الكلام هي الخبر ، والامر والنهي ايضاً خبر ، لانه إخبار عن ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك .

أقول: أساليب الكلام ليست بمحصورة في هذما الخمسة . ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة . ولا فائدة في جعل الكلام خبراً وحده ، فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركيبه عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به لكنه يجوز مع تركبه أن يكون دليلاً على مبدأ واحد . وإذا كان كذلك فالقول ، بأن الامر والنهي خبر لكونهما إخباراً عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك ، ليس بشيء . لأن المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض ضرورة .

مسألة

قال:

< خبر الله تعالى صدق >

خبر الله تعالى صدق ، لأن الكذب نقص ، وهو على الله محال . ولأنه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ، ولو كان كاذباً كذلك لاستحال منه الصدق ، لكن التالي محال ، لأن كل من علم شيئاً صح منه أن يخبر في نفسه خبراً صدقاً وذلك معلوم بالضرورة . لا يقال : هب أن ما ذكرتموه يدل على أن ذلك الخبر القديم صدق ، لكنه لا يدل على كون هذه [الآيات] صدقاً . لأننا نقول للمتمزلة : هذا أيضاً لازم عليكم ، لأنكم جرتكم الحذف والاضمار لحكمة لا تطلع عليها ، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر .

أقول: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً ، وإن كان سمعياً لزم الدور . وقوله : « لو كان كاذباً بكذب قديم ... » لاستحالة منه الصدق مبنية على أن الكلام القديم هو عين الخبر ، ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما . وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم ، لأنهم يقولون : هداية المكلفين وإزاحة عنهم واجباً على الله تعالى ، وعلى

تقدير تجويز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاخلال بالواجب ، وهو محال . فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المقتضين لحيرة المكلفين في تكليفهم . فهذا ماعلى كلامه . والأولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء ، وإن كانوا مختلفين في تحليله .

قال :

مسألة

< الكلام القديم غير مسموع الآن >

نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن ، وهل يصح أن يكون مسموعاً ؟ هذا مما لم يبق عندي عليه دليل ، لأننا جرتنا رؤية مالميس بجسم ولا برض ، لأنه لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لابد من علة مشتركة وأنه لا مشترك إلا الوجود ، لا جرم قلنا : يجوز رؤية كل موجود . وأما في هذه المسألة فالسمع يتعلق بالأجسام والأعراض والأصوات حتى يقتصر إلى علة مشتركة ، بل السمع لم يتعلق إلا بالأصوات ، فيجاز أن تكون علة صحة المسموعة [هي] السويّة فقط . وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعاً .

أقول : لقائل أن يقول : الكيفيات المددكة بالسمع ، كالثقل والحدّة والكيفيات التي بها تتقوم الحروف وتختلف باختلافها ، مفارقة للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونهما مسموعين ، أما الوجود وأما العرضية . ولا مفهوم للعرضية إلا القيام بالغير ، والصفات قائمة بالغير ، فاذن ، لزم [من ذلك] صحة كون الكلام الذي هو صفة مسموعاً ، كما قيل في الرؤية . وظاهر أن هذه وأمثالها تمحلات بعيدة عن العقل . والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل إلى السمع ، والتوقف فيما يبرد حكمه سمعاً .

قال :

مسألة

< التكوين اذلي والمكون محدث >

زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المكون

محدث^١. فنقول لهم : القول بأن التكوين قديم او محدث يستلزم تصور ماهية التكوين ، فان كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسبة لا توجد إلا مع المنتسبين ، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين. وإن عنيتم به صفة مؤثرية في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة . وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فيبطلوه .

قالوا : القدرة مؤثرية في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور قلنا : القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود ، لأن ذلك له لذاته ، وبما بالذات لا يكون بالغير ، فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب . فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور إما أن يكون على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب . وإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة ، فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير في مقدور واحد وهو محال . وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجباً بالذات لافاعلاً بالاختيار وهو باطل بالانفاق . وأيضاً فالقدرة تنافي هذا الصفة ، لأن الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً .

أقول : إنما اخذوا التكوين من قوله تعالى : « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فجعل قوله « كن » مقدماً على الكون ، وهو المسمى بالأمر والكلمة . والتكوين « الاختراع » والايجاد والخلق ألفاظ مفترق في معنى وتباين بمعان ، والمفترق فيه كون الشيء موجداً من العدم مالم يكن موجوداً ، وهي أخص تملأ من القدرة ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، وهي قائمة خاصة لما يدخل منها في الوجود وليست صفة سلبية تمقل مع المنتسبين ، بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة .

وأما ادعاء أنهم قالوا : « القدرة مؤثرية في صحة وجود المقدور » فليس

بصحيح . إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصفة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه وسببه إلى الفعل الحادث كتسبب الآداة إلى المراد . والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما ، والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليته ، لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقوله : « وإن كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجباً » ليس بشيء ، لأن ذلك الوجوب يكون لاحقاً سابقاً ، يعني إذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجباً فيه ، لا بمعنى أنه كان واجباً أن يخلقه .

قوله : « إن عيتم به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهو عين القدرة » فجوابه إن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثراً لها فيكون موجوداً ، ولا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين ، لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين . فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم . والحق أن القدرة والآداة مجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر ، ولا حاجة منهما إلى إثبات صفة أخرى .

مسألة

قال :

< لاصفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية >

الظاهر يتون من المتكلمين زعموا أنه لاصفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية . وثابت أبو الحسن الأشعري « اليد صفة وراء القدرة » والوجه صفة وراء الوجود ، وثابت الاستواء صفة أخرى . وثابت أبو اسحاق الإسفرائيني صفة توجب الاستثناء عن المكان . وثابت القاضي صفات ثلاثة أخرى ، وهي ادراك الشئ والذوق واللمس . وثابت أبو عبد الله بن سعيد المتقدم صفة وراء البقاء . وثابت مثبتوا الأحوال « العالمية » أمراً وراء العلم . وكذلك القول في سائر الصفات . وثابت أبو سهل الصلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم علماً وبحسب كل مقدور قدرة . وثابت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الآداة . والاصناف أنه لا دلالة على

ثبوت هذه الصفات وعلى تفهيمها، فيجب التوقف .

واحتمج من حصر الصفات في السبعة والثمانية بأننا كلفنا كمال المعرفة ،
وكمال المعرفة إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات . ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى إلا
بطريق ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه [عن النفاقر] ، وهذان الطريقان
لا يدلان إلا على هذه الصفات .

والجواب لم قلتم : إنما أمرنا بكمال المعرفة ، ولم لا يجوز أن يقال : إنما ما
أمرنا أن نعرف من صفات الله تعالى إلا القدر الذي يتوقف على العلم به تصديق عهد
ﷺ ، سلمناه ، لكن لا نسلم أنه لابد من الدليل ، سيما وعندنا التكليف بأسرها
تكليف ما لا يطاق . سلمناه ، لكن لم قلت إن الاستدلال بالأفعال ، وتنزيه الله عن
عن النفاقر لا يدل إلا على هذه الصفات فقط ؟

أقول : مثبتوا الحال القائلون بأن العالمية صفة ، لا يقولون إن العلم صفة ،
بل يقولون : العالمية معللة بالعلم ، والعلم معنى . فلا يزيدون على صفة واحدة من
باب العلم ، وكذلك في سائر الصفات . والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون إن
إثبات الصفات يكون من جهة الأفعال أو التنزيه فقط ، بل يقولون : السمع أيضاً
طريق آخر في أمثالها . وإنما أثبتوها لورد النص بها وكونها غير مرادفة لسائر
الصفات .

مألة

قال :

< حقيقة ذات الله تعالى معلومة م غير معلومة >

ذهب ضاراً من المتكلمين والفراي من المتأخرين إلى أننا لا نعرف حقيقة
ذات الله تعالى ، وهو قول الحكماء . وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى
أنها معلومة لنا . حجة المتكلمين [منا ومن المعتزلة] أننا نعرف وجوده ، ووجوده
عين ذاته ، فلا بد أن تعلم ذاته ، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد
معلوماً مجهولاً .

حجة الفريق الثاني من وجهين : الأول أنّ المعلوم منه سبحانه وتعالى إمّا السلوب ، كقولنا : ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر . ولا شك أنّ الماهية مغايرةٌ لسلب غير هاعنها . وإمّا الإضافات ، كقولنا : قادر عالم . ولا شك أنّ الماهية مغايرةٌ لهذه الإضافات ، لأنّ المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنّه أمرٌ مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل السحّة . فماهية القدرة مجهولةٌ ، والمعلوم منها وليس إلاّ هذا اللازم ، وهو التأثير المخصوص . وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلاّ أنّه أمرٌ يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل . فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلاّ هذا الأثر . فظهر أنّ ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا . ويتقدّر أن تكون معلومة ، لكنّ العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل . ولتأدّل الاستقراء على سبيل الانصاف أنّنا لا نعلم من حقيقة الله تعالى إلاّ السلوب والإضافات . وثبت أنّ العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ، ثبت أنّنا لا نعلم حقيقة الله تعالى .

الثاني أنّنا قد بينّا في أوّل هذا الكتاب أنّه لا يمكننا أن تصوّر شيئاً إلاّ الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا ، أو تصوّره من عقولنا أو ما يترّكّب من أحد هذه الثلاثة . فالماهية الالهية خارجةٌ عن هذه الأقسام الثلاثة ، فهي غير معلومة لنا .

أقول : القول بأنّ " المعلوم منه تعالى إمّا السلوب وإمّا الإضافات " ليس بمسلم عند المتكلمين ، لأنّهم يقولون : وجود الله تعالى معلومٌ ، وليس هو صفةٌ سلبيةٌ ولا إضافيةٌ . والحكماء يقولون في الجواب عنه : إنّ الوجود المعلوم هو المشترك الذي يُحمّل عليه تعالى وعلى غيره ، لا بالسواء ، بل بالتشكيك . والموضوع لهذا المسمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها التي لا يعبّر عنها إلاّ بوصف سلبيٍّ أو إضافيٍّ ، فيقال مثلاً : الوجود القائم بذاته الذي ليس بمادّسٍ لماهيته . ونعرفنا هذا هو بالأمر المشترك المقارن للسلوب ، أمّا تلك الحقيقة فتغير معلومة لغيره تعالى .

وأما الدليل الثاني فهو ممّا اخترعه بناءً على مذهبه في التصوّرات . وقوله :
 « لا يمكننا أن تصوّر إلاّ الذي ذكره » ، فمحتاج إلى البيان ، ولم لا يجوز أن يكون
 البعض ممّا ذكره ملزوماً لمعرفته ، وللألم لا يكون ممّا ذكره ، لأنّه يريد بما
 تصوّره من عقولنا ، البديهيّات ، لا غير ، ممّا ذكره . وصاحب الكتاب يذهب إلى
 أنّ ماهيته تعالى غير وجوده ، ولذلك يذهب إلى أنّ وجوده معلوم و ماهيته
 غير معلومة .

مأة

قال :

« الله تعالى يصح أن يكون مرئياً لنا خلافاً لجميع الفرق ->

الله تعالى يصح أن يكون مرئياً لنا ، خلافاً لجميع الفرق . وأما الفلاسفة
 والمعتزلة فلا اشكال في مخالفتهم . وأما المشبهة والكرامية فاتهم جوازاً رؤيته
 تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة . وأما بتقدير كونه تعالى منزهاً عن
 الجهة فهم يحيلون رؤيته . فثبت أنّ هذه الرؤية المنزّهة عن الكيفية ممّا
 لا يقول به أحد إلاّ أصحابنا .

وقبل الشروع في الدلالة لابدّ من تلخيص محلّ النزاع ، فإنّ لقائل أن يقول
 ان أردت بالرؤية الكشف التام فذلك ممّا لا نزاع في ثبوته ، لأنّ المعارف تصير
 يوم القيامة ضرورية ؛ وإن أردت بها الحالة التي تجدها من أنفسنا عند إصدارنا
 الأجسام ؛ فذلك ممّا لا نزاع في انتفائه ، لأنّه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي
 في العين ، أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي ، أو عن حالة مستلزمة
 لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع . وكلّ ذلك في حقّ الله تعالى محال ؛ وإن أردت
 به امرأ ثالثاً ، فلا بدّ من افادة تصوّره ، فإنّ التصديق مسبوق بالتصوّر .

والجواب أنّنا علمنا الشيء حال ما لم نره ثمّ رأيناه فأنّ تدرك تفرقة
 بين الحالين . وقد عرفت أنّ تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح في العين
 ولا إلى خروج الشعاع منها ، فهي عائدة إلى حالة أخرى مسمّاة بالرؤية ، فنُدعى

ان تعلق هذا الصفة بصفات الله تعالى جائز. هذا هو البحث في محل النزاع . والمعتمد ان الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك . وهذه الدلالة ضئيفة من وجوه :

احدها : ان وجود الله تعالى عين ذاته ، وذاته مخالفة لغيره ، فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره ، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده ، كذلك . سلمنا ان وجودنا يساوي وجود الله تعالى ، في مجزء كونه وجوداً ، ولكن لا سلم ان صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة الى العلة . فاننا قد بينا ان الصحة ليست امرأ ثبوتياً ، فتكون عدمية . وقد عرفنا ان العدم لا يعمل . سلمنا ان صحة رؤيتنا معللة ، فلم قلت : ان العلة هي الوجود . قالوا : لا نأبى ان الجوهر واللون وهما قد يشتركان في صحة الرؤية ، والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة . ولا مشترك الا الوجود او الحدوث . والحدوث لا يصلح للعلية ، لانه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم [والعدم نفى مخصص] والعدم السابق لا مدخل له في التأثير ، فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود . فنقول : لا سلم ان الجوهر مرئي على ما تقدم . سلمنا . لكن لا سلم ان صحة كون الجوهر مرئياً يساوي صحة كون اللون مرئياً . فلم لا يجوز ان يقال : الصحتان نوعان تحت جنس الصحة . تحقيقه ان صحة كون الجوهر مرئياً يستحيل حصولها في اللون ، لان اللون يستحيل ان يرى جوهرأ ، والجوهر يستحيل ان يرى لوناً . وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية . سلمنا الاشتراك في الحكم . فلم قلت : إنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة . بيانه ما تقدم من جواز تحليل الحكمين المتماثلين بعلمتين مختلفتين سلمنا وجود الاشتراك ، فلم قلت : انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، وعليكم الدلالة ، ثم نذكرها وهو الامكان . ولا شك ان الامكان يفاير الحدوث .

فان قلت : الامكان عديمي ، قلت : فامكان الرؤية أيضاً عديمي ، ولا استبعاد في تحليل عديمي بعديمي . سلمنا أنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، فلم قلت : أن

الحدوث لا يصلح .

قوله : « لا ته عبادة عن مجموع عدم وجود » ، قلنا : لا نسلم ، بل هو عبادة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم ، ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم . والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم ، فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم . سلمنا أن المصحح هو الوجود فلم قلت : إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة ، فإن الحكم كما يعتبر في تحقيقه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضاً اقتفاء المانع . فلعل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته يتناقض هذا الحكم .

ومما يحققه أن الحياة مصححة للجهل والشهوة . ثم إن حياة الله تعالى لا تصححها ، لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ ، وإن اشتركا في المعنى ، لكن ماهية ذات الله تعالى او ماهية صفة من صفاته يتناقضهما . وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضاً . سلمنا أنه لم يوجد المناقضة ، لكن لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفاً على شرط يمتنع تحقيقه بالنسبة إلى ذات الله تعالى ، فإننا لا نرى المرئي إلا إذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في أعيننا . ومن المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة وإن كان مشروطاً بحصول المقابلة . ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى .

أقول : تلخيص دعوى الرؤية : أن الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين او خروج الشعاع منها ، المفارقة للحالة الحاصلة عند العلم ، يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع . وعلى المانع منه الدليل ؛ فبهذا الوجه يقول : إنها جائزة على الله تعالى . ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دلائل والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضع ضعيف ، كما بينته ، واعتراضاته عليه واردة .

قال: والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية. أحدها: أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن، والملق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة. فان قيل: لا سلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن؛ بل على شرط محال، لأنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، وذلك محال. وإنما قلنا: إنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، لأن صيغة «إن» إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل. فقله «إن استقر» أي لو صار مستقراً في الزمان المستقبل فسوف نراه. ثم إنه في الزمان المستقبل إما أن يقال: إنه صار مستقراً أو ما صار مستقراً، فإن صار مستقراً وجب حصول الرؤية، لوجوب حصول الشروط عند حصول الشرط، فلما لم تحصل الرؤية بالاجتماع علمنا أن الجبل لم يستقر. وإذا لم يستقر كان متحركاً ضرورة، لأنه لا واسطة بين الحركة والسكون. فاذن الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركاً. ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركاً محال. فثبت أن الشرط معتنع، فلا يلزم القطع ببجواز الشروط.

والجواب: سلمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركاً، لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه. والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل. وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون، فاذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار. وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية، فوجب القطع بالصحة. أقول: يمكن أن يقال على قوله «المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار [لا لامتناعه]» إن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قائل: «فإن استقر مكانه»، لا صحة السكون التي لا تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة. وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون. وعلى قوله: «لوجوب حصول الشروط عند حصول الشرط مؤاخنةً لفظيةً»، فإن من الواجب أن وجوب حصول الشروط

عند حصول شرط به تتم عبية العلة ، فان حصول الشرط مطلقاً لا يوجب حصول المشروط إذا لم تكن العلة حاصلة او كانت حاصلة لكنها معوزة بشرط آخر .
قال : و ثانياً : أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ، ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلاً او عبثاً .

أقول : للماتمين أن يقولوا : إن موسى سأل عن لسان قومه بدليل قومه حكاية عنه : « افتهلكنا بما فعل السفهاء منا » ، و قوله حكاية عنهم : « لن تؤمن لك حتى نرى الله جوهرة » فأخذتكم الساعة .

قال : و ثالثها : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة » . والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية او عن تغليب الحديقة نحو المرئي التماساً لرؤيته . فان كان الأول صحَّ الغرض . و إن كان الثاني تمددَّ حمله على ظاهره ، فلا بدَّ من حمله على الرؤية ، لأنَّ النظر كالسبب للرؤية . و التعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز . لا يقال : لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا ، وهو أن يكون « إلى » واحد « وآلاء » . فيكون المراد : « وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها » اى منتظرة . او يقول : المراد : « إلى ثواب ربها ناظرة » . لأننا نقول : أما الأول فباطل ، لأنَّ الانتظار سبب النعم ، و الآية مسوقة لبيان النعم . و أما الثاني فالتنظر إلى الثواب لا بدَّ أن يحمل على رؤية الثواب و إلا فتغليب الحديقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة . و إذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضماراً لزيادة من غير دليل ، فوجب أن لا يجوز .

أقول : للخصم أن يقول : الآية تدلُّ على أن الحالة التي عبَّر عنها تعالى بقوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة و أهل النار في النار ، بدليل قوله تعالى : « وجوه يومئذ باسرة تظنَّ أن يفعل بها فاقرة » ، فإنَّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة . و إذا كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضى نصرة الوجه ،

وليس ذلك الانتظار سبباً للنعم كما أن من ينتظر خلعة الملك حين وعد بها ويقتن أنها تصل إليه عن قريب لا يفتن ، لا ينتظاره ذلك ؛ وانتظار العقاب بعد الانذار بوردده غمٌ عظيم يقتضى بسادة الوجه ، كمن ينتظر أن يساقب حين يثقن بورد العقاب عليه عن قريب . وقوله : « يجب إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار » ليس بوارد ، لأن النظر عبادة إما عن الرؤية أو عن تغليب الحديقة . وتغليب الحديقة نحو الثواب بعد الإشارة انتظاراً لوصوله > يكون < من النعم كما بينا . فلا يحتاج فيه إلى إضمار الرؤية .

قال : احتج الخصم بأمور : أحدها : قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » . والاستدلال به من وجهين : الأول أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح ، فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً ، فإن إلقاء ما ليس بمدح بين المدحين ركيك . كما يقال : فلان أجل الناس وأكبل الشجر . واستاذ الوقت . وإذا كان نفي الإدراك مدحاً كان ثبوته نقصاً ، والنقص على الله عز وجل محال . الثاني أن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » يقتضى أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات ، لأن قولنا « تدركه الأبصار » يتناقض قولنا « لا تدركه الأبصار » بدليل أنه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر . وإذا صدق أحد النفيين كذب الآخر ، فوجب كذب قولنا « لا تدركه الأبصار » . وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا « يدركه بصير واحد أو بصران » ضرورة أن لا قائل بالفرق . وثانيها : أنه تعالى لو كان مرئياً لرأيناه الآن . وثالثها : أنه لو كان مرئياً لكان مقابلاً أو في حكم المقابل . وقولنا « في حكم المقابل » احتراز عن رؤية الإنسان وجهه في المرأة وعن رؤية الأعراض .

والجواب : عن الأول أننا نقول بموجب الآية ، لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه ، لأن أصله من اللوح ، وذلك إما يتحقق في المرئي الذي يكون له جواب ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى لا جرم يستحيل أن يكون مدركاً فلم قلت : إنه ليس بمرئي . وعن الثاني : أننا بينا أن عند حضور المرئي

و حصول الشرائط لا تجب الروية . سلمنا وجوبها في المراتب التي في الشاهد دفعا
للتشبهات التي يذكرونها ، فلم قلت : إنها واجبة في رؤية الله تعالى ، فإن رؤية
المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى . ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات
عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط . و عن الثالث : أن
قولهم : « المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل » عين المتنازع فيه .
أو نقول : حسب أنه يجب أن يكون كذلك في الشاهد ، فلم قلت : إنه يجب أن يكون
كذلك في الغائب . و تقريره ما ذكرناه الآن .

أقول : و قوله « نفى الإدراك عنه تعالى مدح ، فالإدراك نقص » ليس بشيء ،
لأن المدح يكون لو كان نفى الإدراك البصري . فالنقص يكون هو الإدراك البصري
والله تعالى منزّه عن ذلك بالاتفاق . وقوله : « إدراك الشيء بمعنى الإبصار رؤيته من
جميع جوانبه » ليس بصحيح ، لأنهم يقولون : إدراك الشمس والنار ، ولم يريدوا
به إدراكهما من جميع جوانبهما . والجواب الصحيح : أنه تعالى نفى الإدراك بالابصار
الذي من شرطه اقسام الشئ أو خروج الشعاع . و أما الحالة التي تحصل بعد حصول
أحد هذين الشئين من غير حصول أحدهما فلم تنف .

مسألة

قال :

> **الاله واحد** <

الاله واحد لا ثا لوقد رنا الهين لكان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلاً
على خلاف الآخر ، أو لا يصح . فان صح فليقدر ذلك ، لأن ما ليس بممتنع لا
يلزم من فرض وقوعه محال ، وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً . وعند وقوع ذلك
الاختلاف ، فإما أن يحصل مرادهما ، فيكون الجسم المتحرك ساكناً [و هو محال]
أو لا يحصل مرادهما ، و هو محال ، لأن المانع من [وجود] مراد كل واحد
منهما وجود [مراد] الآخر ؛ فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول
مراد الآخر ، فلو امتنعاً معاً لوجدوا معاً ، و هو محال ؛ أو يحصل مراد أحدهما دون
مراد الثاني . و هو أيضاً محال ، لأن كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له ،

فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ، ولأن الذي لا يحصل مراده يكون عاجزاً ، فعاجزيته إن كانت أزلية فهو محال ، لأن العجز إنما يعقل عما يصح وجوده ، ووجود المخلوق في الأزل محال ، فالعجز عنه أزلاً محال . وإن كانت حادثة فهو محال ، لأن هذا إنما يعقل لو كان قادراً في الأزل . ثم زالت قادريته ، وذلك يقتضى عدم القديم ، وهو محال . وأما إن امتنعت المخالفة فهو باطل ، لأنه إذا كان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، والقادر يصح منه فعل مقدوره ، فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعله السكون لولا هذا . فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى ضده ، لكن ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس فاذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعاً للآخر من القصد وصحت المخالفة .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنهما لكونهما حكيمين لا يريدان إلا الصالح وذلك الصالح واحد يجب توافقهما عليه . قلنا : الفعل إما أن يتوقف على الداعى أو لا يتوقف ، فان توقف على الداعى استحال من المبدأ أن يختار الفعل القبيح إلا إذا خلق الله فيه داعياً يدعو إليه . وإن كان الداعى إلى القبيح موجباً للقبح كان قبيحاً ، وإن كان الفاعل لذلك الداعى هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله حسناً على التفسير الذى يريدونه ، فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد ، فصحت المخالفة بينهما . وإن لم يتوقف الفعل على الداعى جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبح أن يختار أحد الالهين إيجاد أحدهما والآخر إيجاد الآخر ، وحينئذ يحصل المخالفة بينهما .

أقول : قد مر امتناع وجود داعي وجود لذاتيهما ، وذلك يكفى في إثبات هذا المطلوب . وأما هذا الدليل فيدل على امتناع كون إلهين متساويين من كل الوجوه ، ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة يقدر العالى منها منع السافل مما يريد من غير عكس . ومذهب أكثر المشركين هو هذا . وقوله : دفعل خالق

الداعى إلى القبيح لا يكون حسناً ، ليس بشيء ، لأنَّ القائل بالحسن والقبح لا يسلم أنَّ خلقَ ما هو موجبٌ للقبح قبيح ، فإنَّ خلقَ الكفار مع قُدْرِهِم ودواعيهم خلقٌ ما يوجب الكفر ، وذلك غير قبيح عندهم ، وذلك لأنَّ وجوب الكفر عن القدرة والداعى معاً لا ينافي الاختيار . وإذا كان المخلوق مختاراً لم يتأدَّ قبح فعله إلى فاعله . و باقى الكلام ظاهر . وقد يمكن أن يتبين هذه المسألة بالسمع ، لأنَّ صحة السمع غير موقوف على القول بوحدة الاله .

قال :

القسم الثالث

في الافعال

مسألة

> افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى <

زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً ، بل القدر والمقدورات واقعان بقدرة الله تعالى . وزعم القاضي أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة ومعصية سقتان تقع بقدرة العبد . وزعم الاستاذ أبو اسحاق أن ذات الفعل [وصفاته] تقع بقدرتين . وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والارادة ، ثم هما يوجبان وجود المقدور . وهذا قول الفلاسفة ، ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري . وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله ، لا على نعمت الایجاب ، بل على صفة الاختيار .

لنا وجوه > على أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً < :

الأول : أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه التترك أو لا يمكنه . فإن لم يمكنه التترك فقد بطل قول المعتزلة . وإن أمكنه فاما أن لا يقتصر ترجيح الفعل على التترك إلى مرجح ، وهو باطل ، لأنه مجبوز أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح ، أو يقتصر فذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم ، ولا يتسلسل ، بل ينتهي إلى مرجح لا يكون من فعله . ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنقرض ذلك . حينئذ قد يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى . مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء . فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لا حذو طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح ،

وهو محال . وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة . لأنّه متى حصل المرجّح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع ، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار . فهذا كلام قاطع .

أقول: ذكر للأسحاب أربعة مذاهب ، ولم يذكر أن الحق من الثلاثة أيّها، وذكر فيما مرّ أن المخار يتمكّن من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر للمرجّح ، وهي هنا حكم بأن ذلك محال . ثم على تقدير الاحتياج إلى المرجّح وامتناع عدم حصول الآخر فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة . وذلك غير وارد ، لأنّه ذكر أن أبا الحسين من المعتزلة . وقال في موضع آخر: إنّه رجل من المعتزلة . وهي هنا قال : إنّه ذهب إلى أن القدرة والارادة توجبان وجوب المقدور ، فكيف بطل قولهم بالكليّة . ويبيانه أنّهم يقولون : معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة . فمتى حصل المرجّح وهو الارادة وجب الفعل ، ومتى لم يحصل امتنع . وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها . فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في إبطال قولهم .

قال: الثاني لو كان العبد موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، إذ لو جوز الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالميّة الله تعالى ؛ ولأنّ القصد الكلّي لا يكفي في حصول الجزئي ، لأنّ نسبة الكلّ إلى جميع الجزئيات على السواء . فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي . فثبت أنّه لا بدّ من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي ، فثبت أنّه لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكنّه غير عالم بتفاصيلها . أمّا أوّلاً ففي حقّ النائم . وأمّا ثانياً فلاّن الفاعل للحرّة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحيان والحرّة في بعضها ، مع أنّه لا شعور له بالسكون . وأمّا ثالثاً فلاّن ضد أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز ، بل علّة ذلك التحصيل ، مع أنّه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلّة ، لاجلّة ولا تفصيلاً .

أقول: نفس الایجاد لا يقتضى علم الموجد بالموجد، وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة فعدم علمهما بأثرهما وتجويز الایجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى؛ لأنّ مثبتى العالمية لا يستدلون بالایجاد على العالمية، بل إنّما يستدلون بأحكام الفعل وإتقانه على العالمية. والقول بأنّ القصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى منقوضٌ باحراق النار لهذه الخشبة، فإنّها تحرق من غير علمها بها.

قال: الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فأمّا أن لا يقعا معاً، وهو محال، لأنّ المانع من وقوع كلّ واحد [منهما] وجود مراد الآخر. فلو امتنعاً لوجدنا معاً؛ أو يقعا، وهو محال؛ أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل؛ لأنّ القدرين متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشئ الواحد وحدة حقیقة لا يقبل التفاوت. فانّ القدرين بالنسبة إلى اقتضاء [وجود] هذا المقدور على السوية، إنّما التفاوت في أمورٍ أخرى خارجة عن هذا المعنى. وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك، وذلك لأنّ القدرين ليسا بمتساويين في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتان في القوة والضعف، ولذلك تهدر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدة، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك. وإيضاً الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى، والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القوى، وهذا الدليل أخضعنا دليل التماثل في إبطال كون الآله أكثر من واحد، وهناك يتمشى، لأنّ الآلهة تفرض متساوية في القدرة بالتفاوت، وهي هنا لا يتمشى.

قال: احتجّ النظم بالمعقول والمعقول:

أمّا المعقول فهو أن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكناً من

الفعل البتة . لأنه إن خلق الله تعالى فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول . ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات . وكما أن البدیة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجمادات ونهيها ومدحها وذمها وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد . ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجداً .

والجواب أنه لازم عليكم، لأن الأمر إن توجه حال استواء الداعي ففي تلك الحال يمتنع الترجيح ، وإن توجه حال الرجحان فهناك الرجح واجب والمرجوح ممتنع ؛ ولأن ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب ، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع ، فثبت أن الاشكال وارد على الكل ، وأن الجواب هو أنه تعالى لا يسئل عما يفعل .

أقول : لا شك في أن الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكناً فيه ، أما إن كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله ، كما قال به بعض المتكلمين ، فيكون له تمكّن في ذلك التأثير لا غير .

فقوله : « إن ذلك الاشكال لازم على الكل » ليس بصحيح ، لأن المعتزلي يدعي الضرورة في إثبات الفعل للعبد ، وهو ينفيه بالدليل . وأيضاً الأمر يتوجه حال استواء الداعي ثم يحدث الترجيح فيتمه الفعل ، ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادراً على الطرفين . وأما القول بأن ما علم الله وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلاً . غاية ما في الباب أنه يوجب كونه غير مختار ، ولو كان مبطلاً لفعل العبد لكان مبطلاً لفعله تعالى ، ولو كان مبطلاً لاختيار العبد لكان مبطلاً لاختياره تعالى ، فإنه كان عالماً في الأزل بما سيفعله في المستقبل . ففعله الاستقبالي إما واجب وإما ممتنع . والجواب عنه ما قاله فيما مضى ، من أن العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لا يكون مقتضياً للوجوب والامتناع في المعلوم .

قال : وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من

عشرة أدجج :

الوجه الاول : ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد ، كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم . إن يتنبهون إلا الظن . » ذلك بأن الله لم يك مفسراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيث وأما بأنفسهم . بل سولت لكم أنفسكم أمراً . فتطوعت له نفسه قتل أخيه . من يعمل سوءً يجز به . كل امرئ بما كسب رهين . ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم . »

الوجه الثاني : ما في القرآن من مدح المؤمنين على الايمان ، وذم الكافرين على الكفر ، و وعد الثواب على الطاعة ، ووعيد العقاب على المعصية . كقوله تعالى : « اليوم تجزى كل نفس ما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . وأبراهيم الذي وفى . ولا تزر وازرةٌ وزر اخرى . هل تجزون الا ما كنتم تعملون . من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها . و من أعرض عن ذكرى . أولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا . إن الذين كفروا بعد إيمانهم . »

الوجه الثالث : الايات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم . أمّا التفاوت فكقوله تعالى : وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت . الذي أحسن كل شيء خلقه . والكفر والظلم ليس بحسن . وقوله : « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » . والكفر ليس بحق . وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة . وما ربك بظلام للعبيد . وما ظلمناهم . لا ظلم اليوم . ولا يظلمون قتيلاً » .

الوجه الرابع : الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي . كقوله تعالى : « كيف تكفرون بالله » . والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال . وعندكم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه . وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه . واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إن جاءهم الهدى » ، وهو إنكار بلفظ الاستفهام . ومعلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ، ثم يقول له « ما يمنعك من التصرف في حوائجي »

كان ذلك منه مستقبحاً . فكذا قوله : « وما ذا عليهم لو آمنوا بالله » وقوله لابليس : « فما منك أن تسجد » وقول موسى ﷺ لآخيه : « فما منك إذ رأيتهم ضلّوا » وقوله : « فما لهم لا يؤمنون . فما لهم عن التذكرة معرضين . عفا الله عنك لم أذنت لهم . لم تحرم ما أحلّ الله لك » . وكيف يجوز أن يقول : « لم تفعل » مع أنّه ما فعله . وقوله : « لم تلبسون الحقّ بالباطل . لم تصدّون عن سبيل الله » .

وقال صاحبُ في فصلٍ له في هذا المعنى : « كيف يأمر بالايمن ولم يُرده ، و نهى عن الكفر وأراده ، ويعاقب على الباطل وقدّره ؟ وكيف يصرفه عن الايمان ثمّ يقول : أتى تصرفون . ويخلق فيهم الافك ثمّ يقول : أتى يؤفكون . وأنشأ فيهم الكفر ، ثمّ يقول : لم تكفرون . وخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ، ثمّ يقول : لم تلبسون الحقّ بالباطل . وسدّهم عن السبيل ، ثمّ يقول : لم تصدّون عن سبيل الله . وحال بينهم وبين الايمان . ثمّ قال : ما ذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر . وذهب بهم عن الرشد ، ثمّ قال : فأتى تذهبون . وأضلّهم عن الدين [حتّى] اعرضوا ، ثمّ قال : فما لهم عن التذكرة معرضين ؟ » .

الوجه الخامس : الايات التي ذكرها الله تعالى في معرض التهديد والتوبيخ ففمنها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم ، كقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . اعملوا ما شئتم . قل اعملوا فسيرى الله عملكم . لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر . فمن شاء ذكره . فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً » وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال : « سيقول الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا . وقالوا : لو شاء الرحمن ما عبدناهم من شيء » .

الوجه السادس : الايات التي فيها أمر العباد بالاصفاء والمساعدة إليها قبل فواتها . كقوله « واسرعوا إلى مغفرة من ربكم وسابقوا إلى مغفرة من ربكم . أجيئوا داعي الله وآمنوا به . واستجيبوا لله وللرسول . يا أيّها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا

[ربكم] . فآمنوا خيراً لكم . واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم . وأنبئوا إلى ربكم . قالوا : وكيف يسح الأمر بالطاعة والمسارة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الايمان بها . وكما يستحيل أن يقال : للمقعد الزم من : « قم » ولمن يرمى من شاطئ : « احفظ نفسك » فكذا هي هنا .

الوجه السابع : الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به ، كقوله تعالى : « إيتاك عبد وإيتاك تستعين » ، « فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، « استعينوا بالله » فإذا كان الله تعالى خالق الكفر والايمان والمعاصي فكيف يستعان به . وأيضاً يلزم بطلان الألفاظ والدعوى ، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأي شيء يحصل للمبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى . لكن الألفاظ حاصله كقوله تعالى : « أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين » . « ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة » . « ولو بسط الله الزرق لعباده لبغوا في الأرض » . « فيما رحمة من الله لنت لهم » . « إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر » .

الوجه الثامن : الايات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم ، كقوله تعالى حكاية عن آدم : « ربنا ظلمنا أنفسنا » . وعن يونس « سبحانك إني كنت من الظالمين » . وعن موسى : « رب إني ظلمت نفسي » . وقال يعقوب لأولاده « بل سئلت لكم أنفسكم » وقال : « من بعد أن تزغ الشيطان بيني وبين إخوتي » . وقال نوح : « رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم » . قالوا : فهذه الايات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

الوجه التاسع : الايات الدالة على اعتراف الكفار والمعاصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت عنهم . كقوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم - إلى قوله - ونحن صعدناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم ، بل كنتم مجرمين » ، وقوله تعالى : « ما سلكتكم في سقر » قالوا لم تلك من المصلين « كلما اتى فيها فوج سألهم خزنتها - إلى قوله - فكذبنا وقتلنا » ، وقوله : « أولئك ينالهم نصيب من الكتاب

ـ إلى قوله ـ فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون .

الوجه العاشر : الآيات التي ذكر الله تعالى ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة . كقوله تعالى : وهم يسطرون في هاربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل . ربنا أخرجنا منها ، الآية ، وقوله تعالى : « قال رب ارجعوني لعلى أعمل صالحاً » ، « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم » ، « او تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرامة فاكون من المحسنين » . فهذه جملة استدلالهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ولا يقال : الكلام عليه من وجهين : الأول أن هذه الآيات ماردة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى : « الله خالق كل شيء . ختم الله على قلوبهم . ومن يرد أن يضله يجعل سدده خبيثاً حرجاً . والله خلقكم وما تعملون . فعلم لما يريد » . وهو يريد الإيمان ، فيكون فاعلاً للإيمان . وإذا كان فاعلاً للإيمان كان فاعلاً للكفر ، لأنه لا فاعل بالفرق .

والثاني هو أننا وإن نفينا كون العبد موجداً لأفعال نفسه لكننا نعترف بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها . ثم في الكسب قولان : أحدهما أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها ؛ ومتى صمم العزم [على المعصية] فإنه يخلقها . وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد ، وإن لم يكن موجداً فلم لا يكفي هذا التقدير في الأمر والنهي . وثانيهما أن ذات الفعل وإن حصلت بقدره الله تعالى ولكن كونها طاعةً ومعصيةً صفات تحصل لها وهي واقعة بقدره العبد ، فلم لا يكفي هذا في صحة الأمر والنهي ؟

لأنه عجيب : عن الأول بجواب إجمالي ذكره أبو الهذيل ، وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجةً على الكافرين ، لا ليكون حجةً لهم ، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقاتل العرب للنبي ﷺ : كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا ، وكيف تنهاينا عن الكفر

وقد خلقه الله تعالى فينا ، وكان ذلك من أقوى القوادح في موته . فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد منها غير ما ذكرت . وأما الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات ففي المملولات .

وعن الثاني : أن العبد إما أن يكون مستنداً بادخال شيء في الوجود . وإما أن لا يكون . فهذا ففي إثبات ، ولا واسطة بينهما . فإن كان الأول فقد سلمتم قول المعتزلة . وإن كان الثاني كان العبد مضطراً ، لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة . وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه فكان العبد مضطراً ، فتعمد الاشكالات . وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى .

قوله : « العبد » إذا اختار الطاعة حصلت ، وإذا اختار المعصية حصلت ، قلنا : حصول ذلك الاختيار به أو لا به ؟ الأول قول الخصم والثاني لا يدفع الإلزام . قوله : « كونه طاعة » ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدره العبد [وذات الفعل محصل بقدره الله تعالى] ، قلنا : هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة ، وهو تسليم قول الخصم .

والجواب : أن هذه الاشكالات واردة على المعتزلة ، لأن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم الله تعالى أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ؛ لأنه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل ، وإن وجد وجب . فكان الاشكال وارداً عليهم في هذين المقامين . ولقد كان بإحداً من أذكى المعتزلة يقول : هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ، ولو لا هما لثم الدست لنا .

أقول : < لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين >

الآيات التي أوردها من الجانبين يمتنع أن تتعارض ، وإنما يتخیل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحواها ، ولو توقفتنا في تأويلاتها عملاً بقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » على رأي الواقفين عليه ، لكننا أبعد من الوقوع في الخطأ . وأما جواب المعتزلة عن قوله « ما علم الله وجوده فهو واجب » ، بوجوب الفعل

عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه ، فقد مرّ الكلام فيه ، ولا وجه لاعادته .
وقال أهل التحقيق في هذا الموضع : « لا جبر ولا تفويض » ، ولكن أمرين أمرين ،
فهذا هو الحق ، ومن لا يعرف حقيقة وقع في التحير .

قال :

مسألة

> الله تعالى يريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة <

إنه تعالى يريد لجميع الكائنات ، خلافاً للمعتزلة . لنا : أتأينا أنه تعالى
خالقها ، وقد تقدم أن خالق الشيء يريد لوجوده . [ولأنه] لما علم أن الإيمان
لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً ، كما ظهر ، فيكون الله تعالى عالماً
بكونه محالاً ، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريد ، فيستحيل أن يريد الإيمان
من الكافر .

واحتجوا بأمر : أحدها : أنه أمر الكافر بالإيمان ، والأمر يدل على
الإرادة . وثانيها : أن الطاعة موافقة للإرادة . فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان
الكافر مطيعاً له بكفره . وثالثها : أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، ولو كان الكافر
بقضائه لوجب الرضا به ، لكن الرضا بالكفر كفر .

الجواب : عن الأول : لا سلم أن الأمر يدل على الإرادة ، وسيأتي بيانه إن
شاء الله في أصول الفقه . وعن الثاني : الطاعة موافقة الأمر ، لا موافقة الإرادة .
وعن الثالث : أن الكفر ليس نفس القضاء ، بل متعلق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء
لا بالمقضى .

أقول : للخصم أن يقول : أمّا الحجة الأولى فموقوفة على إثبات كون الله
خالقاً لأعمال العباد . وأمّا الحجة الثانية فنقول عليها : إن وجود الإيمان ليس
بمحال بالنظر إلى قدرة القادر ، ومحال بالنظر إلى إرادته ، فيعجز أن يتعلق به
إرادة الله من حيث إنه ممكن ، لا من حيث إنه محال .

وأمّا احتجاج الخصم بأنه أمر الكافر بالإيمان ، والأمر يدل على الإرادة ،

فَنَقُولُ فِي جَوَابِهِ : إِنَّ إِرَادَةَ الْفَاعِلِ لِفَعْلِهِ غَيْرُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ لِفَعْلِهِ غَيْرِهِ ، وَالْأَمْرُ يَدُلُّ عَلَى الْإِرَادَةِ الثَّانِيَةِ دُونَ الْأُولَى . وَهَذَا عَنَاةُ هِيَ الْإِرَادَةُ الْأُولَى ، وَكَذَا الْكَلَامُ فِي الْحِجَّةِ الثَّانِيَةِ ، أَعْنَى الطَّاعَةِ مُوَافَقَةً لِلْإِرَادَةِ الثَّانِيَةِ دُونَ الْأُولَى .

وَجَوَابُهُ عَنِ الثَّلَاثَةِ ، بِأَنَّ الْكَفْرَ لَيْسَ نَفْسَ الْقَضَاءِ ، إِنَّمَا هُوَ الْمَقْضَى ، لَيْسَ بِشَيْءٍ ، فَإِنَّ الْقَائِلَ : « رَضِيتُ بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى » ، لَا يَعْْنَى بِهِ رِضَاءُ بَصْفَةٍ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى ، إِنَّمَا يَرِيدُ بِهِ رِضَاءُ بِمَا يَقْتَضِي تِلْكَ الصِّفَةَ ، وَهُوَ الْمَقْضَى .
وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ : أَنَّ الرِّضَا بِالْكَفْرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ طَاعَةً ، وَلَا مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ كَفْرًا .

مسألة

قال :

< التولد والمباشرة أو العادة الجارية ؟ >

إِنَّمَا حَرَكَةُ كِتَابِيًّا ، فَعِنْدَ الْمُتَعَزِّلَةِ حَرَكَةٌ يَدُنَا أُوجِبَتْ حَرَكَةُ ذَلِكَ الْجِسْمِ وَهُوَ عِنْدُنَا بَاطِلٌ . وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ الْمَشْهُورَةُ بِالتَّوَلَّدِ .

لَنَا أَنَّهُ إِنَّمَا التَّصَقُّ جَزْءٌ وَاحِدٌ بِيَدِ زَيْدٍ وَمَمْرٍ ، ثُمَّ جَذِبَهُ أَحَدُهُمَا حَالًا مَا دَفَعَهُ الْآخَرُ ، فَلَيْسَ وَقُوعُ حَرَكَتِهِمَا أَحَدُهُمَا أُولَى مِنْ وَقُوعِهَا بِالْآخَرِ . فَأَمَّا أَنْ يَقَعَ بَهُمَا مَعًا ، وَهُوَ مُحَالٌ ؛ لِأَنَّهُ يُلْزَمُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى الْأَثَرِ الْوَاحِدِ مُؤَثِّرَانِ مُسْتَقِلَّانِ ، وَهُوَ مُحَالٌ ، عَلَى مَا تَقَدَّمَ ؛ أَوْ لَا بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .

اِحْتَجَّوْا بِحَسَنِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِالْفِعْلِ وَالْكَسْبِ [بِالْقَتْلِ وَالْكَسْرِ] .
وَالْجَوَابُ قَدْ تَقَدَّمَ . وَالزِّيَادَةُ هِيَ هُنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا أَجْرَى عَادَتَهُ بِخَلْقِ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ فِي الْمَبَازِينِ عَقِيبَ حُصُولِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ فِي الْمُبَازِيرِ [وَصَحَّ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ] فَلَمْ لَا يَكْفِي هَذَا الْقَدْرُ فِي حَسَنِ النُّطَابِ ؟ .

أَقُولُ : الْمَثَلُ الَّذِي أوردته فِي الْجَنْبِ وَالِدْفَعِ غَيْرُ مُطَابِقٍ ، لِأَنَّ قُوَّةَ الْجِسْمِ قَابِلَةٌ لِلتَّيْجِزَةِ ، فَيَكُونُ الْجَانِبُ يَغْلِبُ بَعْضَ تِلْكَ الْقُوَّةِ وَالِدْفَعِ الْبَعْضَ الْآخَرَ ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَا كَانَ الثَّقَلُ عَلَى مُتَفَاوِتَيْنِ أَسْهَلَ مِنْهُ عَلَى أَحَدِهِمَا .

ومذهب المعتزلة أنَّ الفاعل يفعل الاعتماد، ويتوكل من الاعتماد الحرِّكة، فالفاعل يُوجب الحرِّكة بالتوكل فيهما هو مبينٌ له، والاعتماد بالمباشرة. واحتجاجهم بحسن الأمر والنهي بالفعل هو أنَّ الفاعل بالتوكل لو لم يكن موجباً للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة توكل الفعل.

وقوله: «الجواب ما تقدم» يعنى به الفعل بالكسب. وقوله: «لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين»، يعنى في الشيء الذي يتوكل فيه، > وقوله: < «عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر، يعنى في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسط.

مسألة

قال:

فى تفصيل قول الفلاسفة فى ترتيب الممكنات قالوا: إنه سبحانه واحدٌ معضٌ، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، على ما تقدم. فعمله شيء واحد، فأمّا أن يكون عرضاً أو جوهرًا. والاول باطل، لأن العرض يحتاج الى الجوهر. فلو كان المعلول الاول عرضاً لكان علّة للجوهر، فيكون الجوهر محتاجاً إليه، وقد كان محتاجاً الى الجوهر ولزم الدور. فهو إذن جوهرٌ.

و هو اما متحيّزٌ. او غير متحيّز. والاول محال، لأن المتحيّز مركّبٌ من المادة و الصورة، ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود، بل لا بدّ وأن يكون أحدهما أسبق. ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة، لأن المادة قابلة. فلو كان المعلول الأول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معاً، وهو محال. ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة، لأن المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علّة للمادة، فتكون الصورة في فاعليتها غنيّة عن المادة، وكل ما كان في فعله غنيّاً عن المادة كان في ذاته غنيّاً عن المادة، فلا تكون الصورة صورة، هذا خلف. فثبت أن المعلول الأول ليس بمتحيّز، ولا هو لى، ولا صورة، فهو إذن جوهر مبرّد. ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام، لأن المعلول الأول يجب أن يكون علّة لجميع الأجسام، (علّة جميع الأجسام لا تكون عليتها بواسطة الأجسام. فالمعلول الأول ليس بنفس، فهو عقلٌ معضٌ. فثبت أن أول ما خلق الله العقل.

ثم نقول: إن كان معلوله شيئاً واحداً، ومعلول ذلك المعلوم شيئاً واحداً أبداً لزم أن لا يوجد شيئاً إلا وأحدهما علة للآخر، وهو باطل. فاذن لابد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان إلى كثرة في العلة. ولا يجوز أن يكون الكثرة التي فيه من ذاته البسيطة أو من واجب الوجود، وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد. فبقي أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء، فإذا ضم ماله من ذاته إلى ماله من غيره حصلت فيه كثرة، لكن الذي لعن ذاته الامكان والذي له من الأول الوجود. وينبغي أن يجعل الأشراف علة للأشرف. فلا جرم جعلنا الإمكان علة للفلك الأعلى ووجوده علة للعقل الثاني. ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال المدبّر لعالمنا.

واعلم أن هذا باطل، لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وقد مر الكلام فيه؛ وعلى أن الامكان مؤثر. وهو محال، لأنه لو كان أمراً وجودياً لكان أمراً واجباً. وهو محال، أما أولاً فلا أنه سفة الممكن ومحتاجة إليه، وأما ثانياً فلا أن واجب الوجود واحد؛ وإن كان ممكناً لزم التسلسل، ولأنه لا بد له من علة وجودية. وعلة إن كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة الامكان والوجود، فقد صدر عنه أمران، وإن كان غيره فهو محال، لأن ما عدا الواجب إما هو أو معلوله أو لا هو ولا معلوله علة له. فثبت أن الامكان أمر عديم فيستحيل أن يكون علة للأمر الوجودي، ولأن الامكانات متساوية، فلو كان إمكان العقل الأول علة لوجود فلك. فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه، لكن (لكون، خ) إمكانه لذاته، فإذا كان وجوده لازماً لإمكانه كان واجب الوجود لذاته، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف. وأيضاً فالفلك الواحد فيه موجودات كثيرة لأن فيه الهيولى وسورة جسمية وسورة نوعية فلكية، وله في كل مقولة عرض فاسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهي الامكان إسناداً لكثرة إلى الواحد، وهو

محال .

أقول: انهم يقولون : « الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، لامطلقاً ، بل من حيثية واحدة . أما من حيثيتين مختلفتين فقد يجوز . والمبدأ الأول لا يكون فيه حيثيتان ، فلا يجوز أن يكون مبدأ الشين . أما معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات : أحدها منه وحده . وثانيها من الأول وحده . وثالثها منهما معاً . وإيضاً لا يقولون : ان الامكان علة لوجود شيء ، بل قالوا : إن المبدأ الأول يمكن أن يكون بشرط امكان معلوله علة لشيء ، وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر ، وبشرطهما معاً علة لشيء ثالث . والشروط لا يجوز أن تكون عدمية ، كما مر . »

وأما قوله « الامكانات متساوية » فغير معقول ، لأنها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة قريبة . وبالعجلة يقع على الممكنات بالتشكيك . والمعلولات كلما تبعد عن المبدأ الأول تزداد فيها الكثرة الاعتبارية . وبالعجلة ، فالذي أورد المصنف عليهم ليس بوارد ، وباطال هذه القواعد انما يتأتى باثبات حدوث ما سوى المبدأ الأول ، كما مر . »

مسألة

قال :

في شرح قولهم في القضاء والقدر

زعموا أن الموجود أماخير محض ، كالمقول والأفلاك ، او الخير غالب عليه كما في هذا العالم ، فان المرض وان كان كثيراً لكن الصحة أكثر ، ولما لم يغفل ايجاد ما في هذا العالم مبرماً عن الشرور بالكلية ، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شراً كثيراً ، أوجب الحكمة ايجاده ، فلا جرم الخير والشر مرادان ، لكن الخير مرضى به والشر مراد بالضرورة ومكروه بالذات . وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في « شرح الاشارات » .

أقول: هذا نقل مطلق ، ليس فيه كلام ، الا ان ذلك مبنى على جواز تعليل افعال واجب الوجود . وفيه ما فيه .

قال :

مسألة

< الحسن والقبح >

الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومناظرته وكون الشيء صفة كمال او نقصان ، وهما بهذين المعنيين عقليّان . وقد يراد به كونه موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم . وهو بهذا شرعي عندنا ، خلافاً للمعتزلة .

أقول : المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره . إنما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر ، وهو أن كون بعض الأفعال موجبا للمدح أو الذم عقلي أو شرعي . والمعتزلة يدعون أن الحكم بكون العدل والصدق حسناً وبكون الظلم والكذب قبيحاً بهذا المعنى ضروري ، ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعاً معترفين بذلك متفقين عليه . وأنكر أهل السنة ذلك . وقالت الفلاسفة : إن الحكم بذلك مقتضى العقل العملي ، فإن الأموال لا تنتظم إلا بحد الاعتراف ، وليس بمقتضى العقل النظري ، فإن الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء .

قال : لنا وجوه : الأول : أن من ضرورة النزاع قبح تكليف ما لا يطاق ، فنقول : لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى ؛ وقد فعله ، بدليل أنه الكافر بالإيمان ، مع علمه بأنه لا يؤمن وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً . ولأنه كلف بأهل بالإيمان ، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن . فقد كلفه بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين . الثاني : لو قبح شيء لقبح إيمانا من الله تعالى أو من العبد . والقسمان باطلان ، فالقول بالقبح باطل . أمّا أنه لا يقبح من الله فمتفق عليه ؛ وأما أنه لا يقبح من العبد فلا . ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار ، لما ينشأ أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل ، ومتى أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجباً ، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء .

الثالث: أن الكذب يحسنُ إذا تضمنَ تخليصَ لبيٍّ من ظالم. لا يقال: الحسن هناك التعميرُ (التورية ظ) لا الكذب، أو قول الكذبة تقتضي القبح لكنه قد يتخلف الأثر عن المقتضى لما ع. لأننا نجيب عن الأول: بأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم، لأنه لا كذب إلا ومتى أضمر فيه شيء صار صدقاً. وعن الثاني أنه حينئذٍ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب، لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع لا يطلع عليه أحد.

اجتنبوا: بأن العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام، ولا يجوز إسنادُه إلى الشرع لحصوله ممن لا يقول بالشرع. والجواب: إن أردت به العلم الضروري بحصول الملازمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا باء، وإن أردت به غيره فممنوع.

أقول: قوله «لو كان قبيحاً لما فعله الله» مبني على أن الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى، لأن القائل بان «لامؤثر إلا الله» يقول: لو كان بعض آثاره قبيحاً لفعله، لكنه لا يفعل القبيح، لامتناع وجود القبح منه؛ وخصمه يقول: القبح موجود لكنه من غير الله، فالإتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي. والحق عندنا فيه أن ذلك لو كان قبيحاً وموجوداً لفعله، إذ لا موجود غيره تعالى إلا وهو موجوده، سواء كان حسناً أو قبيحاً.

ويقول المعتزلي، على دليله الأول: لو كان علم الله السابق منافياً للاختيار لكان الله غير مختار، لكن العلم بكونه تابعاً للمعلوم غير مقتض لوجوب المعلوم من دون المؤثر الموجب إياه.

وعلى الدليل الثاني: إن تكليف أمي لهب إنما كان من حيث كونه مختاراً، والاختبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم، والعلم لا ينافي الاختيار. قوله: «وأمّا أنه لا يقبح من الله فمتفق عليه» فله أن يقول: ليس ذلك بمتفق عليه من حيث المعنى. وأمّا وجوب الفعل مع وجوب الداعي وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه أن ذلك لا ينافي

الاختيار .

وعلى الدليل الثالث ، وهو تحسين الكذب المتضمن لانجاء النبي : "إن عندهم إذا تمارض قبيحان ، حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبيحاً مع الشعور بقبح الأقوى ، كما يختار العاقل آلة الفساد والكي عند رجاء الصحة بسببهما . وحينها ترك إنجاء النبي مع القعدة عليه قبيح ، والكذب قبيح ، لكن الأول أقبح فيجب العمل بالأول مع الشعور بقبح الثاني ، ويلجأون إلى التعريض كيلا يرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرون إليه ، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب ، لأن العقل هو الحاكم بالقطع ولا يندفع حكمه بتجوز احتمال التخلف ، كما مر في الأحكام العقلية الضرورية وإنها لا تتنلم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون .

وقوله : وعلى تقدير التعريض اوجواز وجود المانع من القبيح لا يبقى كذب في العالم ، يجاب بأن تقدير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب ، وإنما يوجب لوجوب وقوع التعريض أو المانع في جميع الأحوال .

وتفسير القبيح بصحول الملازمة والمنافرة غير صحيح عندهم ، فإن كثيراً مما هو ملائم قبيح ، كغصب الفقير ما يحتاج إليه من الفنى ، فإن ذلك ملائم له ، وهو قبيح ؛ وكثيراً مما هو منافر حسن ، ككف الظالم [عن الظلم] بأنواع التأديب فإنه منافر وحسن . والتحقق في هذا الباب أنه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه ؛ فإن لم يكن العبد موجداً فلا قبيح ، وإن كان فالقبيح موجود . ويدل على ذلك التأمل في حدّيهما عند القائلين به .

مسألة

قال :

> لا يجب على الله تعالى شيء ، خلافاً للمعتزلة والبغداديين <

لا يجب على الله تعالى شيء عندنا البتة خلافاً للمعتزلة ، فأنهم يوجبون اللطف والموض والثواب . والبغداديون خاصة يوجبون العقاب ويوجبون الأصلاح

في الدنيا . لنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ، ولا حاكم على الشرع ، فلا يجب عليه شيء .

ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث ينتهي إلى حد الإلجاء ، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الوسطة .

وأما المومض فلو كان واجباً لكان دفع الألم دفعاً لتلك المنافع العظيمة فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير ، كما يقبح المنع عن القصد .
وأما الثواب فله تعالى من النعم على العبيد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات ، فوجب أن لا يوجب للطاعة الثواب كما في الشاهد .

وأما الأصلح في الدنيا فغير واجب ، لأن الأصلح للكافر والفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معدّياً في الدارين . والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يثنيهم بالمشتبهات الحسنة عن القبيحة .

وأما [المقوبة] فلا لأن العذاب حقّه وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر ، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد .

أقول : ليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم ، كما أن القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم . والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ، ويقولون ، إن القادر العالم الفنى لا يترك الواجب ضرورة .

واللطف عندهم عبادة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة ويعتد عن المعصية حيث لا يؤدى إلى الإلجاء وهو من أفعال الله تعالى وعندهم واجب بمعدّيات التكليف . وما ذكره في خاق الداعي من غير اللطف فقد مرّ الكلام فيه .

وأما المومض فيقولون [وقوع] الآلام في الخلق واجب ، لوجوب دفع

أسبابها ، والقادر العادل الفنى " إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يمتحن المتألم نظراً إلى عدله ، ودفع الألم يؤدى إلى مفاسد فلذلك لم يدغمه .

وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بإزاء نعم الله لكان المناب هو الله ، تنزه من أن ينعم ليأخذ عوضاً من نعمه . إنما النعم تفضل منه ، والثواب جزاء من التكاليف ، وإيصال الثواب من غير تقديم تكليف الطاعة غير ممكن ، لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والاحلال ، وذلك في غير المستحق قبيح .

والأصلح واجب عند أى القاسم البلخي ، وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع ، بل يقول في المواضع المتعلقة بازاحة علل المكلفين .

وما ذكره في المقاب فهو كلام المرجئة . والوعيدية يقولون : الوعيد لطف ، وهو واجب ، و الوفاء بالقول واجبٌ وإلا لكان الكذب حسناً ، فهذا كلامهم في هذا الباب . والجميع مبنى على كون العبد فاعلاً بالاختيار ، والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها . وإذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم .

مآلة

قال :

> لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لفرض ، خلافاً للمعتزلة ولاكثر الفقهاء <
لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لفرض ، خلافاً للمعتزلة ولاكثر الفقهاء . لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقص لذاته ؛ لأن كل فرض يفرض فهو من الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد ابتداء ، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً . لا يقال : لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوساطة . لأننا نقول : الذى يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدر لله تعالى ، من غير شئ من الوسائط . احتجاجوا بأن ما يفعل للفرض ، فهو عبث ، والبث على الحكيم غير جائز . قلنا : إن أردت ، بالبث ، الخالى عن الفرض ، فهذا استدلال بالشئ على نفسه ، وإن أردت بغيره فيبثه .
أقول : المعتزلة يقولون : فعل الحكيم لا يتخلو عن غرض هو الداعى إلى ذلك

الفعل . وإلا لزم ترجيح من غير مرجح ، والفقهاء يقولون : الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع ، لينزجر الناس عن القتل . فهذا هو الفرض منه ، ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الأذن والمنع ، فيما لم يصح الشارع حكمه فيه ، على وجه يوافق الفرض . وبعض القائلين بالأغراض يقولون : المراد من الفرض سوق الأشياء النافعة إلى كمالاتها . فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق ، كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان ، إلا بتحركه ، وهو الفرض من تحريكه ، فتتصّل بعض الأغراض غير توسط الأفعال الخاصة بها ، محال ، والمحال غير مقدور عليه .

وقوله : « الصالح لكونه غرضاً ليس إلا اتصال اللذة إلى العبد ، وهو مقدور من غير واسطة » ليس بحكم كلي ، فإن لذة أخذ أجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور . والثبت ليس هو الفعل الخالي عن الفرض مطلقاً ، بل يجب أن يزداد فيه : « بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لفرض » .

وأما قوله « الفاعل لفرض مستكمل بالفرض » حكم أخذه من الحكماء ، واستعمله في غير موضعه . فأنهم لا ينفون سوقاً لأشياء إلى كمالاتها . وإلا ، لبطل علم منافع الأعضاء ، وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات ، وعلم الهيئة ، وغيرها ، وسقطت الملل الثغائية بأسرها من الاعتبار . بل يقولون : إضافة الموجودات عن مبدأها ، يكون على أكمل ما يمكن . لا بأن يخلق ناقصاً ، ثم يكمله بقصد ثانٍ ، بل يخلقه مشافئاً إلى كماله ، لا باستيناف تدبير . ويعنون بالفرض استيناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني .

أما أهل السنة ، فيقولون : إنه تعالى فقال لما يريد ، ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح . فكثير من النافعين يُعَدُّ لهم قبل استكمالهم ، وكثير من المتحرّكين يصحّحهم إلى غير غايات حرّكاتهم ولا يسأل في أفعالهم ، بل في « كيف » .

قال

مسألة

«علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق الثواب والتفضل بالنعيم قبيح» لا فلا
 قالت المعتزلة: «علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق الثواب فإن التفضل
 بالنعيم قبيح. وهذا عندنا باطل، لأنه بناء على الحسن والقيح والوجوب على الله
 تعالى. وبتقدير تسليمه فلا نسلم أن التفضل بالنعيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع
 والضرر، وبتقدير تسليمه فاستحقاق النعيم لا يتوقف على التكليف بالأفعال الشاقة
 بدليل أن التلغظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن النعيم المستحق
 به أعظم. فلو كان المقصود استحقاق النعيم لكان من الواجب أن يزيل الله تعالى في قوتنا
 ثم يكلفنا ما لا يشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة.

القول: عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح، سواء كان ممن يستحيل
 عليه النفع والضرر، أو كان من غيره، وقدر أن لذة التعظيم لا يمكن أن يحصل
 بمجرد التفضل من غير الاستحقاق. والمثال الذي أورده ليس بمطابق، لأن الجهاد
 والصوم من غير التلغظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شيء. ولا شك في أن
 المجموع أكثر من البعض، فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق
 للبعض. وأيضاً لا يكون الاستحقاق مقدراً على المشقة وإلا لكان أجره الحمائل
 أكثر من أجر المهندسين. والمبتدعة لا يستحقون لمشقاتهم شيئاً بالاتفاق.

قال: احتج نفاة التكليف بأمور:

أحدها: أنه إذا كان الكل بخلقه وإرادته، ففيما التكليف؟ والمعتزلة
 وإن أنكروهما فقد اعترفوا بالعلم. فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع، وما
 كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود، ففيما التكليف؟

وثانيها: أن التكليف إن كان عند استواء الداعين فهو محال، لأن في هذه
 الحالة الفعل ممتنع. وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع،
 ففيما التكليف؟

وثالثها: أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حضور الفعل أو قبله، والأول

محال ، لأنَّ إيجاب الموجد محال ، فرفعه حال وجوده محال . والثاني أيضاً محال ، لأنَّ كونه فاعلاً للشيء لا معنى له إلاَّ حصول المقدور عن القعدة ، فملى هذا يستحيل أن يكون هو فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في الحال ، فلم يكن هو مأموراً في الحال بشيء أصلاً ، بل يكون ذلك إعلماً بأنه سيصير في الزمان الثاني مأموراً به . فان قلت : كونه فاعلاً للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القعدة . قلت : فذلك الزائد إما أن يكون مقدوراً للمكلف أو لا يكون . فان كان مقدوراً له ، فإما أن يؤمر بإيقاعه ، حال وجوده أو قبله ، و يعود المحذور المذكور ، وإن لم يكن مقدوراً له استحالة أن يكون مأموراً به .

وراجعها : أنَّ الأمر بالفعل الشاقَّ أن لم يكن لفرض فهو عبثٌ ، وهو غير جائز على الحكيم . وإن كان لفرض فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضَّرر ، ويستحيل عوده إلى العبد ، لأنَّ ذلك النفع إمَّا للعاجل أولاًً . والأوَّلُ باطلٌ ، لأنَّ الإنسان يتأدَّى به في الحال . والثاني باطل ، لأنَّ ذلك الفرض ليس إلاَّ وصول اللذة ، والله تعالى قادرٌ عليه ابتداءً ، فيكون توسيط التكليف عبثاً .

والجوابُ عن الكل أنه مبنًى على طلب اللمية ، وهو باطلٌ . لأنَّه ليس يجبُ في كلِّ شيء أن يكون معللاً ، وإلاَّ لكانت عليه تلك العلة معللةً بعلَّة أخرى ولزم التسلسلُ ، بل لابدُّ من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً البتة ، وأوَّلُ [الأمور] بذلك أفعال الله وأحكامه . فكلُّ شيء صنعه ، ولا علةَ لصنعه .

أقول : أكثر هذه الحجج هي حجج الجبرية ، وقد مرَّ الكلام فيها . ويرد أيضاً على أفعال الله تعالى ، وتعليل أفعاله لا يكون إلاَّ بسوق الأفعال إلى كمالها كما مرَّ . وأما قوله : « أوَّلُ الأمور بأن لا يكون معللاً أفعال الله » ، فمعناه يعود إلى الحكم بأن لا يمكن في الوجود أصلاً ، فأنه ليس في الوجود إلاَّ الله تعالى وأفعاله ، وهو غير معللٍ ، فلولا تمكن أفعاله معللة لم يكن شيء معللاً أصلاً . وأفعال الله تعالى كثيرةٌ ، فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللاً ينحصر إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معللٍ .

قال :

القسم الرابع الكلام فى الاسماء

اسمٌ كلُّ شئٍ إما أن يدلَّ على ماهيته ، او على جزء ماهيته ، او على الأمر الخارج عن ماهيته ، او على ما يتر كُـب عنها . والخارجُ إما أن يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتر كُـب عنهما .

وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسمٌ ام لا ؟ . فان قلنا : ماهيته معلومة للبشر جاز ، وإلا فلا . و أما الاسمُ الدالُّ على جزء ماهية الله تعالى فذلك محال ، لامتناع التركُّب في حقيقة ذات الله تعالى . وأما سائر الأقسام فجازة . ولما كانت السُّلوب والاضافات ، بسيطة ومر كُـبة ، غير متناهية [لاجرَمَ] يجوز وجود أسماء لانهاية لاهماتباينة .

أقول: الشئ الذى يعلم أنه لا يعلم يمكن أن يوضع له اسمٌ من حيث إنه لا يعلم ، إلا أن يقال : الاسم يدلُّ اجمالاً على ما يدلُّ عليه الحدد تفصيلاً ، وحينئذ يلزم أن لا يكون لما لا حد له اسمٌ ، كالبساط ، وذلك باطلٌ ، وقد سُمي الشارحون عضلة [المشرحون غضروفاً] بالذى لا اسم له ، مع أن لها حدّاً . أما الشئ الذى لا يعلم أصلاً فلا يمكن أن يوضع له اسمٌ .

والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التى ذكرها إلا أن أصحاب الفرائع لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلا بانذنٍ شرعى .

قال :

الركن الرابع

في

السميات

وهو مرتب على أقسام

القسم الاول

فى

النبوات

مآة

< المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة >
المُعْجِز امرٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتحدى، مع عدم المعارضة . وإِنَّمَا قلنا : « أمر » ، لأنَّ المعجز قد يكونُ إثباتاً بخير المعتقد وقد يكونُ منعاً عن المعتقد . وإِنَّمَا قلنا : « خارق للعادة » ، لتمييزه به المدعى عن غيره . وإِنَّمَا قلنا « مقرون بالتحدى » ، لئلا يتخذ الكاذبُ معجزةً من مضي حجةٍ لنفسه ، وليتميز عن الإيهام والكرامات . وإِنَّمَا قلنا : « مع عدم المعارضة » ، لتمييزه عن السحر والشعوذة .

أقول : هذا حدُّ المعجز ، وأتى بالقيود التي يجبُ اعتبارها فيه . وإِنَّمَا قدَّم بيانه ، لأنَّ إثبات النبوة مبنيٌّ عليه . قال صاحبُ الصحاح : تحدَّيتُ فلاناً : إنَّا ما دبرته في فعل ، ونازعته للغلبة . والإيهامُ إحداثُ معجزات تدلُّ على بعثة نبيٍّ قبل بعثته وكأنَّه تأسيس لقاعدة لبوته . والرهص بالكسر : العزق الأسفل من الحائط . يقال : رهصت الحائط بما يقيحه .

مآة

قال :

< محمد رسول الله خلافاً لأهل الذممة والديهرية >

محمد رسول الله ، خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة الديهرية . لنا طرق ثلاثة : الطريق الأول : وعليه التحويل ، أنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده .

وكل من كان كذلك فهو نبي ورسول. وإثما قلنا : إنه ادعى النبوة فلتواتر . وإثما قلنا إنه أظهر المعجزة فلتلاثة أوجه : أحدها أنه أتى بالقرآن ، والقرآن معجز . أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر . وأما أنه معجز . فلا أنه تحدث في الفسحاء بمعارضته وهم عجزوا عنها ، وذلك يدل على كونه معجزاً . وثانيها أنه نقل عنه معجزات كثيرة ، نحو إنباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، ومكلمة الحيوانات المعجم . فكل واحد منها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر ، لكن التواتر يدل على صحة واحد منها . وأي واحد منها صحيح حصل الغرض . وثالثها أنه أخبر عن الغيب ، والأخبار عن الغيب معجز . وإثما قلنا : « إن من ادعى النبوة وأظهر المعجز على يده كان نبياً » لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم فقال : إني رسول هذا الملك إليكم ، ثم قال : يا أيها الملك إن كنت صادقاً في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك . فمتى قام الملك اضطر الحاضرون إلى صدقه . فكذا هي هنا .

الطريق الثاني : في إثبات نبوته ﷺ ، الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره ، فإن كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة ، لكن مجموعها ممّا يعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء . وهذه طريقة اختارها الحاجظ وارتضاها الفزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » .

الطريق الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته . فهذه مجامع أدلة نبوته ﷺ ، والاستقصاء فيها مذكور في المطولات .

أقول : إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته ، وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفسحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة . قالوا : كل أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة ، فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ، وعجز الباقون عن معارضته . ولا يكون ذلك معجزاً له ، لأن ذلك لا يكون خرقاً للعادة ، لكن صرف عقول أقرانه القادرين على

معارضته من معارضته يكون خرقاً للمادة ، فذلك هو المعجز . والاستدلال [بالأخلاق] بالأفعال والأقوال أيضاً قوي . وهو معنى قوله تعالى : « ويتلوه شاهدٌ منه » فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه ، وهو صادر منه .

قال : فإن قيل : لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده . قوله في الوجه الأول : « إن القرآن ظهر على يده وهو معجز » ، قلنا : الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب « النهاية » .

قوله في الوجه الثاني : « أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل » ، قلنا : هذه الأشياء لو وجدت لنقلت إلينا نقلاً متواتراً ، لأنها أمورٌ عجبية ، والدعوى متوفرة على أهل العجائب . فلما لم تنتقل نقلاً متواتراً ، علمنا أنها ليست صحيحة . سلمنا سلامتها من الطعن ، ولكن لا نزاع في أنها لم تنتقل إلينا نقلاً متواتراً ، بل إنما نقلت على سبيل الآحاد ، ورواية الآحاد لا تفيد العلم . قوله : رواية المعجزة بلغوا حد التواتر ، وذلك يدل على صحة واحد منها وأثبتها صح حصول الغرض ، قلنا : لا نسلم أن رواية الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر ، فإنه ليس كل ما يذكر في كتب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال القطعي به على الرسالة . إنما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمورٌ قليلة ، نحو نبوع الماء من بين أصابعه ، وأمثاله . ولا نسلم أن رواية أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حد التواتر .

قوله في الوجه الثالث : « أخبر عن الغيب » ، قلنا : أخبر عن الغيب على وجه يخالف المادة أو يوافقها والأول ممنوع ، والثاني هو مسلم . بيانه أن المادة جارية بأن الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم ، وعدوهم ، بأن ألبس لهم والدولة راجعة إليهم . وقوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » من هذا الباب . وإيضاً الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن أمورٍ كلية على سبيل الاجمال . فإن وقع شيء من ذلك جعله حجة على صدقه ،

وإن لم يقع قال : انا ما عنيت هذا الوقت ، بل سيقع بعد ذلك . فقولہ تعالیٰ : الم غلبت الروم في ادنى الأرض ، من هذا الباب . سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل . فلم قلت : إنه معجز ، والدليل عليه أن المتحدثين روي في كتب دلائل النبوة أن قسماً ومطيعاً أخبرا من أحوال عهد بن عبد الله عليه السلام . مع أنهما ما كانا من الأنبياء ، فسلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب ، وكذا المعبثون يخبرون عن الغيوب المنفصلة بناءً على الرؤيا ، وكذا المنجمون وأصحاب الزلازل . وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً .

أقول : أورد دلائل وطرقاً كثيرة على النبوة ، وسيدكر في الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن على يده . والحق أن الإشارات الظنية إذا تواترت أدت إلى حكم العقل جزماً بما توافقت عليه في إثباته ، وذلك كالتجربيات المعددة في الضروريات . فإيراد الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية إلى حكم جزم يقيني ، فهي وإن كانت آحادها غير معتمد عليها ، لكنّها بالجملة تؤدّي إلى حكم يقيني ، وإن لم تكن تصلح لأن ينظر بها وعليها ؛ لأنها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الأقيسة التي لا يمكن أن تثبت بحجة أو برهان .

قال : ثم نقول : إن كان ما ذكرته دالاً على ظهور المعجز على يده ، فمعنا ما يدل على أنه ممتنع ، ويانه هو أنه لو جاز انخراق المادة من مجاريها لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً أبيضاً ، والبحر دماً عبيطاً ، وأن ينقلب ما في البيت من الأمتعة أناساً فاضلين . ومعلوم أن تجويزه يقدر في البديهيّات .

أقول : أما انخراق المادة فليس مما ينكره المتكلمون ، لأنه جائز مع القول بالفاعل المختار ؛ ولا مما ينكره الحكماء ، لأنهم يقولون بأنّ للنفس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد .

قال : سلمنا ظهور المعجزة على يده ، فلم قلت إن كل من كان كذلك كان رسولاً . تقريره أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات

ثلاث: أحدها أنه فعل الله عز وجل. وثانيها أن الله عز وجل فعله لأجل التصديق. وثالثها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق.

أما المقام الأوّل، ففيه النزاع من وجوه:

أحدها: أننا إن أثبتنا النفس الناطقة، فلعلّ نفس النبي ﷺ مخالفة بالماهية لنفس غيره، فلا جرم قد رَ على ما لم يقدر عليه غيره؛ وإن لم تقل بالنفس الناطقة فلا بدّ وأن يكون الإنسان عبادة من البدن المخصوص، فلملّه كان لزاج بدنه خصوصيّة لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الأبدان، فلا جرم، قد رَ على ما لم يقدر عليه غيره.

وثانيها: أن النبي ﷺ لعلّه وجدّ جسماً نباتياً أو حيواناً له خاصيّة عجيبة مستعينة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها ﷺ، ولما لم يقع ذلك الجسم في بد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته.

وثالثها: لعلّ الجنّ والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه. أو الأرواح الفلكيّة أعانته عليه، بل هذا ظاهر، لأنّ الأنبياء ﷺ يعملون أكثر الأنبياء على الملازمة، وإنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء، فقبل تصديقهم جوازنا عدمهم وعدم عصمتهم، وذلك كاف في تحقيق الاحتمال.

وأما المقام الثاني، ففيه النزاع من وجهين:

أحدهما: لا سلم أنه خلق المعجز لأجل التصديق، فإنّ المعجز لا شك أنه ليس نفس التصديق. فلو لم يكن القرض منه التصديق لم يبق المعجز دلالة على التصديق. لا سيما وقد يستتم أن الله تعالى لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بالقرض. ومما يحقق هذا أنّ الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزاً وإما أن لا يكون. فإن كان جائزاً لم يمكن القطع بأنّ الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق، بل لعلّه فعله لأمر أصلاً. فإن لم يجز توقف فعل القبالح على داع يخلقه الله تعالى، فيكون الله تعالى فاعلاً لما يوجب القبيح. وإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز

[من أفضل عبادہ] أن يفعل عبادہ . وإذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق .

الثاني : سلمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود ، لكن لم قلت : إن ذلك المقصود ليس إلا التصديق ، فلملكه تعالى فعله لغرض آخر ، وعليكم بيان الحصر .
ثم إننا على سبيل التبرع (النزاع خ) نذكر أمورا أخرى : أحدها : أن يفعله ليكون ابتداء عادة . وثانيها أن يكون تكميلا لمادة متطاولة ، فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين سنة ، فيكون وصوله إلى أول العمل في مثل هذه المدة عادة لها . فلعن هذا يكون من هذا الباب . وثالثها : أن يكون ذلك كرامة [لولي] أو معجزة لنبي آخر ، في طرف آخر من اطراف العالم . ورابعها : أن يكون [ذلك إرهاباً] لنبي [آخر] يأتي بعد ذلك ، كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته ، وكالنور الذي يحكي أنه كان يظهر في جبين أبيه . وخامسها : أن يكون امتحاناً لمقول المكثفين ، كما أنزل المتشبهات امتحاناً لمقولهم .

المقام الثالث ، سلمنا أن الله تعالى صدقه ، لكن لم قلت : إن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ، فإن عندكم ، الله تعالى خالق الكفر والفواحش . فلماذا لم يقبض ذلك من الله تعالى ، فلم لا يحسن منه أيضاً تصديق الكاذب ، وهذا السؤال الأخير مختص بنا ، دون المعتزلة .

ثم نقول : حب إننا لم تذكر شيئاً من هذه الاحتمالات ، فلم قلت : إن كل من ظهر على يده المعجز كان رسولا صادقا . والمرجع فيها إلى المثال . وهو ضعيف ، لأننا لا قطع في ذلك المثال بصدق المدعى ، لأنه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحدوث اله في بطنه أو شاهد شيئاً فخاف أو تذكر أمراً فقام طالباً له . وبالجمله فليس ههنا إلا الدوران ، وهو أنه قام عند التماس المدعى وما قام قبل ذلك . والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف . كما يحكي إن واحداً كان يجلس

في المسجد، وكلّما دخل المؤمن وأذن قام ذلك الإنسان وخرج، فقال له المؤمن مالي اراك كلّما اذنتُ خرجتَ، فقال: لا، بل كلّما هممت بالخروج اذنت. وهذا يدلّ على انّ دلالة الدوران على العليّة ضعيفة. ثمّ إن سلّمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق، فلم قلت: إنّهُ في حقّ الله تعالى كذلك، وستعرف انّ القياس المؤيّد الجامع لا يفيد إلا الظنّ، فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع. فهذا هو الاعتراض على الدليل الأوّل على النبوة.

أمّا الدليل الثاني، وهو الاستدلال بمعاسن أحواله على نبوّته، فضعيف. لأنّ غاية ما في الباب أنّه يدلّ على كون ذلك الإنسان متميّزاً عن سائر الناس بمزيد الفضيلة، ولكن من أين يدلّ على النبوة، وكيف وقد حكى عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمورٌ صعبةٌ يجعلها الناس قُدوةً لأنفسهم في الدنيا والآخرة، مع ما بقي عنهم من العلوم الدقيقة.

وأمّا الدليل الثالث، وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والابجيل على نبوّته عليه السلام. فالاعتراض: أنكم إمّا أن تقولوا: إنّهُ جاء في هذا الكتاب صفةٌ لله عليه السلام على سبيل التفصيل بمعنى أنّه تعالى يسنّ أنّه سيّجى في السنة الفلائية رجلٌ في البلدة الفلائية وصفته كذا وكذا، فاعلموا أنّه نبى؛ وإمّا أن لاهولوا كذلك، بل تقولوا: إنّهُ تعالى يسنّ ذلك بياناً مجملًا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف. فان ادّعيتم الأوّل فهو باطل، لأنّ تبعد التوراة والابجيل خاليةً عنه. لا يقال: اليهود والنصارى حرّفوا هذين الكتابين. لأنّا نقول: هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغارب، ومثل هذا لا ينطرقُ التحريفُ إليه، كما في القرآن. وإن ادّعيتم الثاني فيقدير المساعدة عليه لا يدلّ على النبوة، بل إنّما يدلّ على ظهور إنسان فاضل شريف. وإن دلّ على النبوة لكن لا يدلّ على نبوّته عليه السلام، إذ ربّما كان المبشرُ به إنساناً آخر.

أقول: هذا الذي ذكره كلّهُ بمنزلة شبهةٍ سوفسطائية، فإنّ اليقين

الحاصل للعقل - إذا قام إنسان على طريق مرضية عند الخواص "والموام"، وادعى أنه مبعوث من عند الله، والدليل على صدق قولي أن الله تعالى يظهر على يدي أمراً خارقاً للعادة وظهر، وقال: من لم يصدقني فليأت بمنثل ماظهر على يدي. وعجز من عداه عن ذلك - لايزول بمنثل هذه الاحتمالات، وقد أشار المصنف أيضاً إلى هذا المعنى في الجواب على ماسأني.

وأما المذكور في التوراة والانجيل الدال على بوبته عليه السلام فكثير بذكره المنصفون من الواقفين عليهما، منها ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا: «جاء الرب من طور سيناء وظهر بساير وعلا بفران»، وفي التوراة: «إن إسماعيل كان في برية فاران» بمعنى بادية العرب. وذكر الواقفون على جبالها أن فاران في طريق مكة قبل المدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل، والساعة هي على يسار الطريق من عراق إلى مكة. ومنه ما جاء في السفر الخامس: «إن الرب قال لموسى: إئتني مقيم لهم نبياً مثلك من بني إخوتهم، وأيتما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤد بها عنى ذلك الرجل باسمي، أنا أقيم منه». ومنها في السفر الأول لهاجر: «إنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسطة إليه بالخشوع». وأيضاً جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في إنجيل يوحنا: «إن المسيح قال: إئتني أسأل أمتي أن يعطيكم فارقليطاً آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحق»، والفارقليط معناه كاشف الخفيات. وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الأنبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها، ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك ادبى آخر، ولا على أن يكتبها.

قال: سلمنا أن ما ذكرتم يدل على النبوة، لكن هنا يدل على القدرح فيها، وهو من وجوه:

الأول شبهة الدهريّة، وهي بالقدرح في الفاعل المختار وإنكار كون الصانع قادراً عالماً بالجزئيات مريداً.

وثانيها شبهة منكري التكليف ، فاتهم يقولون : الأبياء إنما جاؤوا من عند الله تعالى بالتكليف ، لكن القول بالتكليف محال ، على ما تهدم .

وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين : الأول أن ما جاء به الرسل إن علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول أو لم يرد ، وإن علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أو لم يرد . وإن لم يعلم لاحسنه ولا قبحه ، فإن كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ؛ لما تقرر في العقل أن كل ما ينتفع به الإنسان ويكون خالياً عن أمارات الضرر ظاهر أكان الانتفاع به حسناً وإن لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ، لا أنه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً . الثاني أن دلالة النبي ليست إلا المعجز بالاتفاق ، لكننا يثبتنا أن المعجز لا يدل البتة عليه ، فامتنع الجزم بالصدق .

ورابعا شبهة اليهود وهي من وجهين :

الأول أن الله تعالى لما شرع شريعة موسى ﷺ ، فأما أن يكون قد بين فيها أنها باقية إلى يوم القيامة ؛ أو بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط ؛ أو بين الشرع فقط ولم يشر من لبيان التأييد والتوقيت ؟

فان قلنا : إنه تعالى بين التأييد ، لم يجر نسخه ، أما أولا فلا أنه تعالى لما أخبر أن هذا الشرع ثابت أبداً [فلو] لم يبق ثابتاً أبداً كان ذلك كذباً ، وهو غير جائز على الله تعالى . وأما ثانياً فلا أنه لو جاز أن يقضى الله تعالى على أن شرع موسى ﷺ ثابت أبداً . ثم إنه لا يبقى ثابتاً أبداً ، فلم لا يجوز أن يقضى الله تعالى على أن شرع محمد ﷺ ثابت أبداً ، ثم لا يبقى ثابتاً أبداً ، فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم . وأما ثالثاً فلا أنه لو جاز أن ينسخ الله تعالى بالتأييد ، مع أن التأييد لا يحصل ، ارفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيدته وذلك باطل بالاتفاق .

وأما إن قلنا إنه تعالى بين في شرع موسى ﷺ أنه ثابت إلى الوقت الفلاني كان هذا من الأمور العظيمة التي توجب الدوام إلى قله ، فوجب أن

أن ينقل ذلك التأقيت متواتراً . والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على إخفاؤه ، وكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد عليه السلام معلوماً بالضرورة للخلق ، وأن يكون المنكر له منكراً للتواتر ، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لمبsey وعهد عليه السلام على دعواهما . فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم . ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التأقيت نقلاً متواتراً لجاز أن يقال : إن محمداً عليه السلام حوّل الصوم من رمضان إلى شوال ، والقبلة من الكعبة إلى غيرها ، وأنه عليه السلام قال : إن شرعي يبقى مؤبداً إلى الوقت الفلاني ، مع أنه لم ينقل شيء من ذلك ، وتجويزه قدح في شرع محمد عليه السلام .

وأما أن قلنا أنه تعالى يسن في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأيد ولا التأقيت . فهذا محال ، لما سنين في أصول الفقه أن الأمر لا يفيد إلا وجوب الفعل مرة واحدة . ومعلوم أن شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك ، فإن التكليف كان متوجهةً بذلك الشرع على الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق . فلما ظهر فساد القسمين الآخرين ثبت الأول ويلزم من صحته امتناع النسخ .

الثاني أن اليهود والنصارى على كثرتهم ونفرتهم في المشارق والمغارب يتخبرون عن موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام أن كل واحد منهما أخبر أن شرعه باق إلى يوم القيامة ، وخبر التواتر يفيد العلم ، وإلا لما أمكنكم إثبات وجود محمد عليه السلام فضلاً عن نبوته . وإنا صرحنا بذلك عنهما فلا شك أن قولهما حجة .

لا يقال : شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل . أما اليهود فلا يقتصرون قتلهم حتى لم يبق لهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر . وأما النصارى فلا تهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر .

لأننا نقول : أما قتل اليهود فضعيف ، لأن اليهود كانوا أمة عظيمة ، وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جداً ، فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة إلى حيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر . وأما حديث

النصارى ضعيف أيضاً ، لأن ذلك يوجب القدح في رسالة عيسى عليه السلام قبل مبعة محمد عليه السلام ، وذلك مما لم يقل به أحد .

< الجواب عن شبهات في أدلة نبوة محمد (ص) >

والجواب أن المعتمد في رسالة محمد عليه السلام ظهور القرآن عليه . وسائر الوجوه إنما يذكر للتتمة والتكميل . قوله : « لوجاز انخراق العادة لا يرتفع إلا ما كان عن البديهيات » قلنا : هذا لازم على الفلاسفة ، لاحتمال أن يحدث شكل فلكى غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم .

قوله « يجوز أن يكون حدوث المعجز لامن الله تعالى . وإن كان منه ، لكن الغرض منه شيء سوى التصديق » قلنا : المعتزلة عوّلوا في الجواب عنه على حرف واحد ، وهو أنه لو كان المدعى كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور ذلك المعجز ، منعاً للعباد من الوقوع في الضلال .

وهذا الجواب ضعيف ، لأنه يقال : إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيه لم لو احتمل ظهور المعجز وجهاً آخر سوى دلالاته على تصديق الله عز وجل لذلك المدعى . فأما لما احتمل ذلك واحتمل غيره ، فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقدير من قبل العبد لامن قبل الله تعالى ، وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال . لأن ترى أنه لم يقبح إزلال التشابهات لما أنها محتملة غير قاطعة . فكذا هي هنا . وأيضاً فانه تعالى يمين الكفرة على المسلمين ، ويمكنهم من قتل أوليائه ، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار ، وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم منهاهم ، والكفار يقولون في دعائهم « اللهم انصر أحبّ الشئين إليك ، وإن لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدعى النبوة والمخالفة له ولا أصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن . والرب قد لا يفعل ذلك ، فيجب أن يكون هذا مؤهلاً لتصديق الكفرة . فلما لم يلزم هذا فكنا ما قالوه .

والجواب الحق مبني على مقدمة ، وهي أن تجوز الشيء لا ينافي القطع

بعدمه ، فأتنا نجوز أن يخلق الله انساناً شيخاً في الحال من غير الوالدين ، وأن يقلب الأنهار دماً ، والجبال ذهباً . ثم أتنا مع هذا التجويز قطع بأنه لم يوجد . ولأن من واجبه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شراً عليه بالضرورة غضبه . وكذلك القول في حُمرَةِ الخُجُلِ وصُفْرَةِ الوجَلِ ، مع أن حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن . وهذا أيضاً لازمٌ على الفلاسفة ، على ما قرأناه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إنما علمنا أن المحدث لهذه المعجزة هو الله تعالى ، لما قد منا من أن جميع الممكنات واقعةٌ بقدرة الله تعالى . وإنما قلنا : إنها دالةٌ على التصديق ، لما أتنا لما رأينا النبي ﷺ يقول : « يا ألهي إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فسوّ وجه القمر مثلاً ، فلما قال النبي ﷺ ذلك اسودَّ وجه القمر مراراً مضطرباً إلى العلم بأنه تعالى صدّقه في تلك الدعوى ؛ ولذلك فإن كل من أقرّ في القرون الماضية بأن هذه المعجزة من فعل الله تعالى أقرّ بصدق المدّعى ولم يبق له فيه شك ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل ممّا لا يقدح في هذا العلم الضروري ، لماضٍ بناءً من المثال .

وأما شبهة الدهريّة ونفاته التكاليف فقد تقدّم الجواب عنها .

وأما شبهة البراهمة فهي مبنيةٌ على الحسن والقبح ، وقد تقدّم القول فيه .

< ذكر فوائد بعثة الرسول على التفصيل >

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول : قد عرفت أن الأمور قسمان ، منها ما يستقلُّ العقل بادرأكه ، ومنها ما لا يستقلُّ . والأوّل كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم . وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل ، وقطع عذر الملأى من كلّ الوجوه ، على ما قال تعالى : « لتلايكون للناس على الله حجةً بعد الرسل » وقال : « ولو أهلكناهم بعداب من قبله لقالوا : لو لا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نضلّ ونخزي » فيبين تعالى أن بعثة الرسل لقطع المجبة .

والعلماء ذكروا وجوهاً ثلاثة :

الأول أن قالوا : إن الله جلّ ثنائه إن كان خلقنا لتعبده فقد كان يجب أن يُبين لنا المبادء التي يريدنا منها أنها ماهي ، وكم هي ، وكيف هي ، فانه وإن وجب أصل الطاعة في العقل ، فكيفيتها غير معلولة لنا . فبمثال الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر ، فاتهم إذا يثنوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم .

وثانيها : أن يقولوا : إنك ركبتنا تركيب شهوة وغفلة ، وسلطت علينا الهوى والشهوات ، فهلاً أمددتنا يا الهنا بمن إذا سهونا نبهنا ، وإذا مال بنا الهوى منمننا . ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراءً لنا على تلك القبائح .

وثالثها : أن يقولوا : هباً أنا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لاسلم بعقولنا أن من فعل القبيح عذب خالد مخلداً في النار ، لاسيما وكنا نعلم أن لنا في فعل القبيح لذة ، وليس لك فيه مضرة ؛ ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحاً استحق الثواب [الخالد] لاسيما ، وكنا قد علمنا أنه لامنفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرّد العلم بالحسن والقبح داعياً ولا وازعاً . أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار ، فكانت البعثة قطعاً له ليعذر الماعدين من هذه الوجوه .

وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكرنا أمورا :

أحدها : العقل لا يبدل إلا على الصفات التي يحتاج العقل إليها . أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق إليها إلا السمع .

وثانيها : أن المكلف يبقى خائفاً فيقول : لو اشتغلت بالطاعة لكنت متصرفاً في ملك الله تعالى بغير إذنه . ولولم اشتغل بها فربما عذب على ترك الطاعة ، فيبقى في الخوف على التقديرين . وعند البعثة يزول هذا الخوف .

وثالثها : أنه ليس كل ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه ، فإن النظر إلى وجه الحرّة المجوز الشوها قبيح ، [وإلى وجه الأمة الحسناء] حسن

في الشرع .

وراجعها : أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاءٌ ومنها دواءٌ ومنها سمٌ ،
والتجربة لا تفي بمعرفة إله إلا بعد الأدوار العظيمة ، ومع ذلك ففيها خطر على
الأكثر . وفي البشة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير ضرر وخطر .

وخامسها : أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ، ولا يمكن الوقوف
عليها بالتجربة ، لأن التجربة يعتبر فيها التكرار ، والأعمار البشرية كيف تفي
بأدوار الكواكب الثابتة . ثم إنهم وقفوا على الكل بالرد فكيف وقفوا على
على أحوال عطارد ، مع أن الآلات الرصدية لا تفي بأحواله ، لسفره وخفائه وقلة
نوره وكثرة بعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب .

وسادسها : أن الإنسان مدنيٌ بالطبع ، والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى
التقاتل ، فلا بد من شريعة يفرضها شارعٌ لتكون مرغوبة في الطاعات و زاجرة
ينا عن السيئات .

وسابعها : لو فرض كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة بوضع
خاص ثم أخذوا ينقضون لها فيفنى ذلك إلى الفتن . وأما وضع الشريعة فمما
ينافي ذلك .

وثامنها : أن الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد ، والعادة
لا تكون عبادة . وأما الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون هو واقعاً
على كميته كان إتيائه به محض العبادة ، ولذلك ورد الأمر بالأفعال القريبة
في الصحيح .

وتاسعها : أن العقول متفاوتة ، والكمال قادر ، والأسرار الإلهية عزيزة جداً
فلا بد من بشة الأنبياء وإزالة الكتب عليهم أيضاً ، ليصير كل مستعد إلى منتهى
كما له الممكن له بحسب شخصه .

وعاشرها : أن كل جنس تحته أنواع ، فاته يوجد فيما بين تلك الأنواع

نوع واحد هو أكملها ، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف ، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص ، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء . فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ، ومنه تنبت القوى على جميع جوانب البدن . وكذا الإنسان لا بد فيه من رئيس . والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط ، وهو السلطان أو على الباطن ، وهو العالم ؛ أو عليهما معاً ، وهو النبي ﷺ أو من يقوم مقامه فالنبي يكون كالقلب في العالم ، وخليفته كالدماغ . وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء ، فكذلك قوة البيان والعلم إنما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم .

وحادي عشرها : الهداية إلى الصناعات النافعة ، قال الله تعالى في داود عليه السلام : « وعلمناه صنعة لبوس لكم » ، وقال لنوح عليه السلام : « واصنع الفلك بأعيننا » ، ولا شك أن الحاجة إلى النزل والنسج والغطايت والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة إلى الدرع ، وثوبقيها على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم للمخلوق فوجب بمنة الأنبياء لتعليمها .

وثاني عشرها : أنه لا بد في المعيشة من علمي الأخلاق والسياسة ، فلا بد من البينة لتعليمهما ، ولهذا قال تعالى لنبيه : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین » ، وقال تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » ، وقال : « فيما رحمة من الله لنت لهم » ، وقوله : « وإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ » . فقد ظهرت فوائد البينة [من هذه الوجوه] .

< الجواب عن شبهات اليهود >

وأما شبهة اليهود فالجواب عن أولها : أن الله تعالى بين أن شرمة موسى عليه السلام مؤقتة يائناً إجمالياً ، ولم يبين كمية الوقت . قوله : « لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر » ، كما عرف أصل الدين بالتواتر ، قلنا : لم لا يجوز أن يكون تواتر الدواعي على نقل الأصل أتم من تواترها على نقل الكيفية ، فلا جرم كان أحد

التواترین أقوى من الآخر . والجواب عن آخرهما أن بلوغ رُواة هذا الخبر إلى حدّ التواتر في جميع الأصناف غير معلوم لنا . وإذا كان كذلك لم يحصل العلم بهذا الخبر .

أقول: شبهة البراهمة أن الرسل إما أن يجيئوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها . وما يخالف العقول غير مقبول ، فلا فائدة في مجيئهم بذلك . وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم ، فانك لا فائدة في مجيئهم .

وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يخلو إما أن تستقلّ العقول بادراره وإما أن لا تستقلّ . والحاجة إليهم في القسم الثاني . وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين : أحدهما تقتضي العقول نقيضه . والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضي نقيضه . ومن الثاني ما يمكن أن تكون محتاجين إلى معرفته في العاجل أو الاجل ، وهم يعرفون ذلك .

وأما شبهة الأولى لليهود ، فجوابها أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأييد في قوله : « تمسكوا بالبيت أبداً » . وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة ، فإن التأييد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة فإن في التوراة : « إن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك : إني جعلت كل دابة حية ما كلاً لك ولذريتك ، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبداً ، ما خلا الدم ، فلا تأكلوه » ، ثم حرّم على لسان موسى كثيراً من الحيوان ، وهذا نسخ ظاهر ، وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى . وفي السفر الثاني من التوراة : « قربوا كل يوم خروفين : خروف عشية بين المعابد قرباناً دائماً لا حقاً بكم » ، ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم . وقال في موضع : « كل عبد خدام سيّئ سنين يُعرّض عليه الميت » ، فإن لم يتقبل يُقبّل أدّنه ويُستخدَم أبداً » ، وقال في موضع آخر : « يُستخدم خمسين سنة » ثم ينمق في تلك السنة . وأسأل هذه كثيرة ، يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة .

وأما شبهتهم الثانية ، وهي القول بأن موسى ﷺ أخبر أن شرعه لا يرفع إلى يوم القيامة . فذلك غير مسلم ، لأن موسى ﷺ ما أخبر عن المعاد والقيامة في التوراة ، وإنما أخبر بهما الأنبياء الذين كانوا بعده .

والقول بانتشار اليهود في شرق الأرض وغربها باطل ، لأنهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بختنصر أكثرهم ولم يصل إلى المعجم منهم أحد ، قبل ما بعث بختنصر ومن قام مقامه جماعة من أسرائهم إلى اسفهان ، فبنوا فيها المدينة المعروفة باليهودية . ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يستمر التوارى في قلوبهم لما صار التوراة ثلاث نسخ مختلفة ، إحداها التي في أيدي اليهود القرايين والربانيين ، والثانية التي في أيدي السامرة ، والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم ، وهي في أيدي النصارى . والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور . وإنا لم يبق لهم نقل التوراة التي عليها أساس دينهم بالتواريخ فكيف يعتمد على توارى قلوبهم عن موسى بأن شرعه يبقى إلى القيامة .

وتوارى النصارى أيضاً قريباً من ذلك ، إلا أن توارى اليهود انقطع في الوساطة وتوارىهم في المبدأ ، فإن للذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلاً العدد . ولذلك صار لا يجيلهم أربع نسخ : نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مرقس وذلك لأن كل واحد من أكابر الحواريين نقله على وجه . وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة ، كإباحة لحم الغنزير وجواز ترك الختان والفصل ، مردوي عن الحواريين ، لا عن عيسى ﷺ .

وقوله في الجواب - عن المعتزلة القائلين بوجود كشف الحال عند الاختباء في المعجز على الله تعالى بأن ذلك لا يجب إذا كان له احتمالان . والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم ، لأنهم يقولون بوجود ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به في الدين ، والمتشابهات ليست من هذا القبيل ، لأن الوقف على قوله وما يعلم تأويله إلا الله ، لا يضر في الأمور الدينية بالاتفاق . ويمكن الكفرة

من المسلمين ، وعدم إجابة دعوات أهل الحق ، وإجابتها لأهل الباطل ، فليس مما يضر بأمور الدين . ونقائضها لا ينفع فيها . وقوله « تجوز الشيء لا ينافي القطع بعدمه » ، فكما قاله إننا لم يكن العدم واجباً .

وأما فوائد البعثة التي عدناها فنقول : ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والأفعال المحمودة النافعة لهم في عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة ، وتساعدتهم في الأمور الدنيويّة وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح ، وباقي الوجوه التي عدّها ، فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها ممّا لا فائدة في إيرادها ، فإنّ الأنبياء ﷺ لم يعلمونا الطب ولا طبائع الحشايش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطارد ، ولا أكثر الصناعات .

< طريقة الحكماء في إثبات النبوة >

وأما الوجه السادس فما أخذ من الحكماء ، فطريقتهم في إثبات النبوة أنّهم يقولون : الإنسان مدنيّ بالطبع . يعنون به أنّ الشخص الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده ، فانه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق ، واللباس الذي يحفظه من الحرّ والبرد ، والمسكن الموافقة في الفصول المختلفة ، والأسلحة التي يتحفظ بها من السباع والأعداء ، وكلّ ذلك غير حاصل في أصل الوجود ، بل كلّها ممّا يحصل بالصناعات . والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعاً ، بل هو مضطرّ إلى معاونة بني جنسه في ذلك ، حتّى يقوم كلّ واحد لشيء من ذلك ويحمل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش ، وهذا معنى التمدّن .

ولا بدّ فيما بينهم من معاملات ومعاشرات . وإنّا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بدّ من قانون بينهم مبنيّ على العدل والانصاف حتّى لا يحيف بعضهم على بعض . ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصيّة في ذلك البعض ، وإلاّ لما قبلته الباقيون وتلك الخصوصيّة يجب أن تكون من عند خالقهم حتّى يتقادوا لذلك . فالآتي بها هو النبيّ ، ولا بدّ له من أمر يخصّ

به دون غيره ، يقتضى ذلك لمن وقف عليه أن يقرّ بكونه نبياً وينقاد له وذلك هو المعجز .

ولابدّ من أن يمهّد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمبوديقيناً أو تقليدياً والاقرار بنبوّة ذلك النبي ، وأن يضع بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون ، وأن يفرض عليهم المبادات ، لئلا ينسوا عقائدهم في خالفهم وبيّسهم ، وأن يمدّم ويوعدهم في الآخرة ، لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من المبادات والمعاملات ، كيلا يخونوا ولا يذهبوا مذهب أهل النفاق ، وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الأمر حتى يتقوا به ويعملوا بحسبه . وهذه الضرورات لنوع الانسان أهمّ من خلق الأشفار والعاجبين لوقاية العين ، ومن تعريض الأظفار على لحوم الأصابع ، وغير ذلك ممّا يشبهه . فالمدبّر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال ، لابدّ وأن يبعث الأنبياء ويهتد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتمشّي الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لاجله .

مسألة

قال :

< في عصمة الانبياء عليهم السلام >

القاتلون بالعصمة ، منهم من زعم أن المصوم هو الذي لا يمكنه الايمان بالمعاصي ، ومنهم من زعم أنه يكون متمكناً منه . والاولون : منهم من زعم انه يكون مختصاً في بدنه او في نفسه بخاصية تقتضى امتناع اقدامه على المعاصي ، ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواص البدنية ، لكن فسرّ العصمة بالقدرة على الطاعة وعدم القدرة على المصية وهو قول أبي الحسن الاشعري .

والذين لم يسلبوا الاختيار فسرّوها بأنه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد وعلم أنه لا يقدّم مع ذلك الامر على المصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الامر إلى حدّ الاجزاء وهؤلاء احتجوا على فساد قول الاولين : من المقل بأن الامر لو كان

كما قالوه لما استحقَّ المصوم على عصيته مدحاً ، ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ؛ ومن النقل بقوله تعالى : « قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ . ولا يجعل مع الله الهاءُ آخرٌ . ولولا أن نبشّناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً . وما أبرئ نفسي . »

ثم إن هؤلاء زعموا أنَّ أسباب العصمة أمور أربعة : أحدها أن يكون لنفسه اولادته خاصية تقتضي ملكة مألعة من الفيور والفسوق والفرق بين الفعل والملكة معلوم . وثانيها أن يحصل له العلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات . وثالثها تأكيده تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى . ورابعها أنه متى صدر عنه أمر من الامور من باب ترك الأولى او النسيان لم يترك مهملات ، بل يعاتب ويُنبه عليه ويضيق الأمر فيه عليه . فانما اجتمعت هذه الامور الأربعة كان الفضل مصموماً عن المعاصي لامعالة ، لأن ملكة العفة إذا حصلت في جوهر النفس ، ثم انضم إليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من العقوبة ، صار ذلك العلم معيناً له على مقتضى الملكة النفسانية ، ثم الوحي يصير متممماً لذلك ، ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكداً لذلك الاحتراز ، فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة .

أقول : في كون أسباب العصمة مشتملة على ههنا الامور الاربعة نظراً ، لأنهم جعلوا الوحي أحد أسبابها . وكثير من الأئمة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة بعصمة حوَّاء ومريم وقاطمة ، ولم يقولوا بالوحي إليهم . والتحقيق يقتضي أن لا تكون العصمة لأجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية ، لأن ذلك يقتضي أن لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها ، بل تكون بالتكليف . والأجود أن يقال : إن الله تعالى في حق صاحبها لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك ، هذا على رأى المعتزلة . او يقال : إنها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي ، وهذا على رأى الحكماء .

قال: ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء مصومين عن الكفر إلا الفضيلة من النوارج، فانهم اعتقدوا أن كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر. ثم إنهم جؤزوا على الرسل المعاصي، فلا جرم جؤزوا الكفر عليهم. وبدل على فساداته لوجاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجباً فيه؛ لقوله تعالى «فاتبعوني» وفساده يدل على فساد قولهم.

ومن الناس من لم يجؤز الكفر، لكنه جؤز إظهار الكفر على سبيل التقية. واحتجوا عليه بأن إظهار الاسلام إذا كان مفضياً إلى القتل كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة، وهو غير جائز. وهذا أيضاً باطل، لأنه يفضى إلى خفاء الدين بالكلية. ولأنه لوجاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة، لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له، فكان يلزم أن لا يجوز لأحد من الأنبياء إظهار الدعوة. لأن الخوف الشديد كان حاصلًا لأبراهيم عليه السلام في زمن نمرود، ولموسى عليه السلام في زمان فرعون، مع أنهم لم يمتنعوا من إظهار الحق. ومن الناس من لم يجؤز الكفر ولا إظهاره، لكنه جؤز الكبائر عليهم. والأكثرون لم يقولوا به، لوجوه:

الأول لو صدقت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، وذلك غير جائز. بيان الملازمة أن درجات الأنبياء في غاية الشرف. وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش. ألا ترى إلى قوله تعالى: «يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب» والمحسن يرحم وغيره يحد، وحد العبد نصف حد الحر. وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي عليه السلام أقل حالاً من الأمة فبالاجماع.

أقول: لو قال: «الأنبياء عليهم السلام أكثر علماً بفتح الفواحش وأوفر إقبالاً على الأمور الإلهية، فيكون صدور الذنب عنهم أفحش» لكان أقرب. والمحسن يرحم لالتشبه به، بل لاستغنائها عن الزنا، بخلاف غيره.

قال: الثاني أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة، لقوله تعالى: «إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبينوا» لكنه مقبول الشهادة، وإلا لكان أدى حالاً من الأمة.

الثالث أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إيذاؤه محرماً، لكنه محرّم، لقوله تعالى: «إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة».

الرابع لو أئى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها، لقوله تعالى: «فاتبعوا» فينضى إلى الجمع بين الحرمة والوجوب، وهو محال.

أقول: هذا الدليل لا يغتصم بالكبيرة، فانه في الصغيرة أيضاً قائم.

قال: وأما الذين لم يجوزوا الكبار فقد اختلفوا في الصغائر، وافترق الأكثرون على أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة: أحدها السهو والنسيان، والثاني ترك الأولى، والثالث اشتباه المنهي بالمباح.

أقول: ترك الأولى ليس من المعاصي، فان الأولى وغير الأولى يشتركان في كونهما مباحين، وإنما يعاقب على ترك الأولى، لاسبيل العقوبة، بل على سبيل الحث على فعل الأولى. وأيضاً اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم، لأنه يدل على جهلهم بالمنهيات، والجاهل بها كيف يحترز عنها. وأيضاً يجب الاقتداء بهم، لقوله تعالى: «ومن يتبع غير سبيل المؤمنين يولّه ما تولى وصله جهنم وساءت مصيراً». والذي يشبه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به.

قال: واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة. أما الفضيلة من الخواارج فقد جوزوا [بعضة] من يعلم الله تعالى أنه يكفر، ومنهم من لم يجوز ذلك، لكنه جوز [بعضة] من كان كافراً قبل الرسالة. وهو قول ابن فورك، لكنه زعم أن هذا الجائر لم يقع. ومن الحشوية من زعم أن الرسول ﷺ كان كافراً قبل البعثة،

لقوله : « وَوَجَدَكَ خَالاً فَهْدَى » ، ولقوله تعالى : « وما كنت تأدرى ما الكتاب ولا الإيمان » . واتفق المحققون على فساد ذلك . ومن الناس من طرد ذلك الحكم في الأئمة وقال : كما لا يجوز كون الرسول كافراً قبل البعثة لا يجوز أن يكون الإمام أيضاً كافراً قبل الإمامة ، ولذلك يقدحون في إمامة الشيخين رضوان الله عليهما .

وأما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة ؟ فلا كثرون من أهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بأفعال إخوة يوسف عليه السلام . ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوئهم . ثم الذين جوزوا ذلك قالوا : منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة ، لكنهم إنما جوزوا ذلك على سبيل النادرة بحيث يتوبون عنه ويستقيم حالهم فيما بين الضلوع بالصلاح . فأمّا لو أسروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز ، لأن المقصود من بعثتهم بقوت على هذا التقدير .

وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصفات قبل البعثة وبمدها . فالرافض أوجبوا ذلك . ومن عندهم جوزوه . ولكن اختلفوا في كيفيةها ، أما النظام والأسم وجعفر بن مبرشر فافهم جوزوا ذلك على طريق السهو والنسيان . فيقال لهم إما أن تقولوا انه يبقى حال السهو مكلفاً . وهو غير جائز ، لأنه تكليف مالا يطاق ؛ اولا يبقى مكلفاً ، وحينئذ لا يكون ذلك معصية . او تقولوا إنما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان ، وهو قول أهل السنة . ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الأولى .

لا يقال : لو كان ترك الأولى سبباً لاستحقاق العقاب لموتبوا أبداً ، إذ لا عبادة إلا وفوقها عبادة ، ولا يستحق العقاب على المباحات .

لأننا نقول : استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يتوجه إذا يلزم منه فوات مصلحة ، او حصول مضرة لا يمكن احتمالها . وفي الاعتذار عن قصة آدم عليه السلام ، منهم من زعم أن قوله تعالى « وعصى آدم ربه فغوى » اى عصى أولاد آدم كما في قوله « واسأل القرية » . ومنهم من سلم أن المراد به آدم ، ثم زعم ابن فورك أن ذلك كان قبل الرسالة . ومنهم من قال : كان ذلك بعد الرسالة ، ثم زعم الاسم

أنه كان على سبيل النسيان ، لقوله تعالى : « فَنَسِيَ » .
والاعتراض عليه : أن إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة انتهى فقال : معانها كما
ربكما عن هذه الشجرة . . ومع هذا التذكير لم يمتنع حصول النسيان . وأيضاً
إن الله تعالى يعاقبه على ذلك وقال : « أَلَمْ أَنهكما عن تلكما الشجرة » . وآدم حيواناً
اعترف بالزلة فقالا : « رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا » . والله تعالى قبل توبتهما فقال : « قَتَابَ
عليه » . وكل ذلك ينافي النسيان .

ومنهم من سلم أن آدم كان متذكراً للنهي ، لكنه أقدم على تناول التلأويل ،
وهومن وجوه : أحدها زعم النظام : أن آدم فهم من قوله : « ولا تقربا هذه الشجرة »
الشخص ، وكان المراد النوع ، وكلمة « هذه » كما تكون إشارة إلى الشخص فكذلك
تكون إشارة إلى النوع ، كقوله ﷺ « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » ، وزعم
آخرون : أن النهي وإن كان ظاهراً في التحريم لكنه ليس نصاً فيه ، فصرفه عن
الظاهر لدليل عنده .

أقول . يؤكد قول من يقول : المراد من قوله تعالى « وعصى آدم » :
« وعصى اولاد آدم » ، قوله تعالى في قصة آدم ﷺ : « فلما آتاهما صالحاً جعلا
له شركاء فيما آتاهما » ، وبالاتفاق لم يشرك آدم ولاحواء ، إنما اشرك اولادهما .
ومن يقول : إبليس ذكر آدم ومع هذا الذكر يمتنع النسيان ، فجوابه يجوز أن
يكون وقت التذكر غير وقت النسيان ، وإلا فلاوجه لقوله تعالى « فَنَسِيَ » .
وهذا النهي يجوز أن يكون نهى الكراهة ، لأنهى التحريم . وبالجمله إذا تمارضت
الدلائل فلاخلاص إلا بالتأويل او التوقف .

مسألة

قال :

< الكرامات جائزة خلافا للمعتزلة وائى اسحاق منا >

الكرامات جائزة عندنا ، خلافاً للمعتزلة والاسناد أبي اسحاق معنا . لنا التمسك
بقصة مريم وآصف . ثم تمييز الكرامات عن المعجز بتعدى النبوة .

أقول : للمتكبر أن يقول : ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان . أما في عيسى فقل سبيل الإلهام . وأما في سليمان فقد كان على سبيل التحدثى مع بلقيس ، بمعنى : بعض أتباعي يقدرون على هذا ، فهل تقدرون أنتم عليه ، بدليل أنها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته .

مسألة

قال :

< الانبياء أفضل من الملائكة ام لا ؟ >

الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا ، خلافاً للمعتزلة والقاضي منّا والفلاسفة . لنا قوله تعالى « إن الله أسطفى آدم ونوحاً » . وسواء أجريناه على العموم أو حملناه على عالمي ذلك الزمان ، كما في قوله تعالى : « فضلناهم على العالمين » فالمقصود حاصل . ولأنّ البشر يعرفون الله تعالى بآياته ويحبّونه تعالى مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، فتكون طاعة البشر أشقّ ، فيكون أفضل ، لقوله ﷺ : « أفضل المبادات أحزها » أى أشقها :

أقول : لقائل أن يقول : يريد بالفضل كثرة العلم والقربة إلى الله تعالى وأخيراً ذلك ، فإن أردت به كمال العلم فخير مسلم ، لأنّ علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية . وإن أردت به القربة فالملائكة أقرب ، لأنّهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم ، والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم .

قال : < الفلاسفة احتجوا على أن الملك أفضل بوجوه >

أما الفلاسفة فقد احتجوا على أن الملك أفضل ، بوجوه : أحدها أنّ الروحانيات بسيطة ، والجسمانيات مركبة ، والبسيط أشرف من المركب .

وثانيها أنّ الروحانيات مطهّرة عن الشهوة والغضب التي هي منشأ الأخلاق الذميمة ، والجسمانيات غير خالية عنها .

وثالثها الروحانيات صور مجردة وكمالها حاضرة بالفعل . والنفوس البشرية مادية ، إما بجواهرها عند من يجعل النفس مزاجاً ، أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة ، وعلى التقديرين فهي بالقوة . وما بالفعل التام أشرف مما بالقوة . ورابعها أن الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة ، والجسمانيات مركبة من مادة وصورة ، والمادة منبع العدم والشر ، والخير أفضل من الشر .

وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة .

وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات ، بقوى العلم والعمل . أما العلم فلا حاطتها بالأمور الغائبة عنا واطلامهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا ، ولأن علومهم علوم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية . وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية . وعلومهم فطرية آمنة من الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط . وأما العمل فلكونهما كافرين على العبادة ، يستحون الليل والنهار لا يفترون . والجسمانيات ليست كذلك .

وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصرف الأجسام ، كالسحاب والزلزال والقوة ، من غير أن يعرض لها فتور وكلال ، بخلاف الجسمانيات .

وثامنها الروحانيات اختياراتها متوجهة إلى الخيرات ونظام العالم ، والجسمانيات اختياراتها غير جازمة ، بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو .

وتاسعها الروحانيات مختصة بالهيكل العلوية النورانية ، والجسمانيات مختصة بهذه الهيكل الفاسدة ، ونسبة الأرواح نسبة الهيكل ، فلما كانت الهيكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف .

وعاشرها الأرواح الفلكية متسرقة في هذا العالم ، فاتها هي المدبرات أمراً ، وهي المبدأ والمعاد ، وهما أشرف من ذوى المبدأ وذوى المعاد ، فالروحانيات أشرف .

أقول: في هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ ، أمّا قوله : « البسيط أشرف من المركب » ، فيقتضى أن تكون المناسر أشرف من الناس ، حتى من الأنبياء ، فإن أجسادهم مركبة من العناصر .

وقوله « الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب ، والجسمانيات غير خالية عنها » فيقال له : إن أردت بالروحانيات المفارقات فالنفس البشرية مفارقة ، وهى ملازمة بالشهوة والغضب ، والأجسام الفلكية والمنصيرية ونفوسها خالية عنها .
وقوله : « الروحانيات كمالاتها بالفعل » ، فذلك مختص بالعقول . فههنا أخرج النفوس عن الروحانيات .

وقوله : « الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة » ، ففى هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية عن القسمة .

وقوله : « الروحانيات نورانية علوية لطيفة » ، وصفها بأوصاف الأجسام ، فإن النوراني والظلماني والعلوى والسفلى واللطيف والكثيف لا يكون إلا جسماء .
إلا أن يريد بهذه الصفات غير ما هى دالة عليها .

وقوله ، في تفضيل علم الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنها ، مستدرك ، لأن الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام . وقوله « اخلاصهم على مستقبل أحوالنا » يناقض قوله « لأن علومهم كلية » . وقوله « وعلومهم فعلية » يقتضى أنها لا تعلم الاله ، لأنها ليست بفاعلة لشيء ، ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه . وأما عكوفهم على العبادة ، فمن شأن النفوس السماوية عندهم التي تحرك أجسامها تقريباً إلى مباديها .

وقوله : « الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل » ، فههنا أخرج العقول عن الروحانيات ، لأنها لا تباشر الأجسام . والرياح والأبخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس .

وفي قوله : « الجسمانيات اختياراتها غير جائزة » أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات ،

وفي قوله ، « الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل الفاسدة » أخرج العقول من الروحانيات ، وجعل النفوس البشرية جسمانية .
وقوله : « الأرواح الفلكية هي المدبرات أمراً » خاص بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات .

وقوله : « هي المبدأ والمعاد » قول لا يقول به أحد ، فإن الفلاسفة يقولون إنَّ المبدأ من الله والمعاد إليه ، لأن النفوس وإليها . أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلأنَّ كمال النفوس الانسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه بالكلية إليه ، وهو المراد من عوده إليه .

قال : « أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى : « ما بها كما ربكم » عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين . أو تكونا من الخالدين » ، وقوله : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ، ولا الملائكة المقرَّبون » ، وقوله : « ما هذا بشراً ، إن هذا إلا ملكٌ كريمٌ » .

والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على فساد أصولهم وقد تقدم ذلك ، وعن التمسك بالآيات المذكورة في الكتب البسيطة .

أقول : لودَّ أنَّ الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس ، لكنَّها مادكت على تفضيله عليهما بعد الاجتناء . وفي الآية الثانية نفى الاستنكاف عن الملائكة لا يبدل على تفضيلهم على المسيح ، بل إنَّما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى : إنَّه ابن الله ، لقول المشرِّكين : إنَّهم بناتُ الرحمن . والاية الثالثة تدلُّ على تفضيل تلك النساء أنَّ جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر ، لا على تفضيل الملك على البشر .

قال :

القسم الثاني

في المعاد

مأة

< اقوال اهل العالم في المعاد >

اختلف اهل العالم فيه . فأطبق المليون على المعاد البدني ، والفلاسفة على المعاد النفساني ، وجمع من المسلمين والنصارى عليهما ، وجمع من الدهرية على فنيهما ، وتوقف جالينوس في الكل . وأما القائلون بالمعاد البدني ، فمنهم من زعم أن الله تعالى يُعْمد البدن ثم يُعيدُه . ومنهم من زعم أنه يُفَرِّقُ الأجزاء ثم يجمعها . والكلام فيه يُفَرِّعُ على مسائل :

مأة

< حقيقة النفس عند الفلاسفة والمتكلمين والاطباء >

الذي يشير إليه كلُّ إنسان بقوله : « أنا » إما أن يكون جسماً اوجسمايياً ، اولا جسماً ولاجسمايياً ، او مركباً من هذه الأقسام ، تركيباً ثنائياً او ثلاثياً . أما المتكلمون فزعموا أنه جسمٌ . ثم الجدهورُ منهم يقولون : « إنه هذه النبذة المحسوسة » . وهو ضعيفٌ . أما قوله « هذه النبذة » فلا بُدَّ أن تكون ثابتة في النفس ومقتبلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن ، مع أن كلَّ أحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها . وأما قوله « المحسوسة » فنضعيفٌ أيضاً ، لأنَّ المحسوس هو اللون والشكل القالمان بشخصه الظاهر ، والإنسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون ، وإلا لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته . فثبت أن ما

«هو حقيقة الانسان غير محسوسة بالاتفاق . ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاه ،

أقول: يريدون ، بهذه البنية ، الأجزاء الأصلية من البدن التي لا يمكن أن تقوم الحياة بأقل منها ، لا الأجزاء التي تزيد وتقص في الأحوال ؛ وبالمحسوسة أن من شأن تلك الأجزاء أن يحس بها ، لأنها محسوسة بالفعل ، والأجزاء الداخلة تحس بالتشريح ، وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة ، وهي غير الشكل واللون ، فكأن المذهبين واحد .

قال : ثم اختلفوا فيه ، فزعم ابن الروندي أنه جزء لا يتحرك في القلب . وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء . والأطباء زعموا أنه الروح اللطيف الموجود في الجانب الأيسر من القلب . ومنهم من جعله الروح الدماغي . ومنهم من جعله الأخلط الأربعة أو الدم خاصة .

أما الذين قالوا : إنه جسماني فمذهبهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلط . ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وخطيطه وتأليفات أجزائه . ومنهم من جعله عبارة عن الحياة .

وأما الذين قالوا : إنه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة . ومن المعتزلة معتر ، ومعنا الإمام الغزالي .

والحجة القوية لمثبتها من وجهين :

الاول : أن العلم بالله غير منقسم ، إذ لو انقسم لكان إما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً اولياً يكون . فان كان علماً فإما أن يكون علماً بذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل ، هذا خلف . وإن لم يكن علماً بذلك المعلوم ، فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى ، هذا خلف ، وإن حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم ، وإلا حصل المقصود . وإنا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسماً ، لأن الحال في المنقسم منقسم ، وكل متحيز

منقسم، بناءً على نفى الجوهر الفرد، فمحل العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال في المتحيز.

وجوابه: أننا بينما إثبات الجوهر الفرد. ثم قوله «الحال في المنقسم منقسم»، منقوض بالنقطة، والوحدة، والاضافة، والوجود.

الثاني: محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية إن كان هو البدن، فأنما أن يكون محلها جزءاً واحداً من البدن أو أكثر من واحد. والأول محال، أما أولاً، فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزئ. وأما ثانياً، فلا أنه يلزم أن يكون ماعداً ذلك الجزء شيئاً بحداداً. وهو مكابرة. وأما الثاني فأنما أن يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة، فيكون العرض الواحد حالاً في المحال الكثيرة، وهو محال؛ أو يكون القائم بكل واحد منها علماً على حدة وقدرة على حدة، فلا يكون الانسان الواحد عالماً واحداً، بل علماء. لكنّه باطل بالضرورة، فإن كل واحد يدرك نفسه شيئاً واحداً، لأشياء.

جوابه: أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب. وبقيّة أدلتهم مع الجواب مذكورة في كتبنا الحكمية. أقول: حيثهم الأولى مبنية على أن العلم بالشئ صورة مساوية للشئ حالة في العالم. فإن كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله، ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشئ الواحد من حيث إله واحد منقسماً. فاذن يجب أن يكون محله غير منقسم. ولا يرد عليهم النقض بالنقطة، فأنها عندهم غير سارية؛ ولا بالوحدة؛ والاضافة؛ لأنهما عقليتان؛ ولا بالوجود، لامتناع حلوله في شئ غير موجود. والذي قال في أجزاء العالم بالشئ، فالحق أنها يمكن أن تكون علوماً، لا بذلك الشئ، كالجنس والفصل. والهبة الزائدة المحادثة بعد تركبهما يقوم بهما وهما يقومان بالعالم. ولا يلزم من عدم انقسامهما عدم انقسام محليهما، فإن حكمهما حكم الوحدة القائمة بكل كثيرة.

وأما في الحجة الثانية ، فلا يلزم من كون العلم والقدره قائمين بجزء من البدن كون باقي الأجزاء ميتاً ، بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدره . والالزام يكون المرض الواحد حالاً في المحال الكثيرة غير وارد عليهم . لأنهم يجوزون ذلك . وأبو علي يقول بكون كل "حس" قوة حادثة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة ، وكذلك القدره . ولكن "الاحساس واستعمال القدره يكون للنفس خاصة بواسطتها . أما على إثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على ماهر وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه .

قال : حجة النفاة أن المدرك للجزئيات هو البدن ، فالمدرك للكلية هو البدن . بيان الأول أننا نعلم بالضرورة أننا نحس الحرارة باصبعنا إذا لمسنا النار ، وإنكاره مكابرة . بيان الثاني من وجهين :

الأول أننا إذا أحسنا بحرارة جزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها . والحامل للكلية على الجزئي مدركٌ لهما . ضرورة أن التصديق مسبوقٌ بالتصور . وإذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكلية هو البدن ، إلا أن يقال : البدن مدركٌ للجزئيات فقط ، والنفس مدركة لهما معاً . لكنه باطل ، لأنه يكون حينئذٍ الإنسان مدركاً للجزئيات مرتين .

الثاني أن الماهية التي عرضت لها أنها كلية جزء من الجزئي ، لأن الإنسان جزء من هذا الإنسان . ومن أدرك المركب فقد أدرك المفراد . ومن أدرك هذا الإنسان فقد أدرك الإنسان لامحالة ، والإنسان كلي ، ولا يندفع هذا إلا بأن يقال : المدرك من هذا الإنسان ليس المركب ، بل أحد قيديه ، وهو كونه هذا . لكنه باطل ، أما أولاً فلا تدلنا على أن التعيين لا يجوز أن يكون وصفاً وجودياً زائداً ، وإلا لزم التسلسل . وإذا لم يكن التعيين وجودياً استحال أن يكون متعلقاً بالإسار . وأما ثانياً فلا تدلنا متعلق الحس إذا كان مجرد التعيين ، ومجرد التعيين أمر واحد في جميع المعينات ، فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد في الكل ، فوجب أن لا يحس

بالاختلاف البتة من جهة الإصدار . وكذب التالي بدل^١ على كذب المقدم . ولنذكر الآن بعض أحوال النفس ،

أقول : إن ذكر في مواضع أن القائلين بالنفس يقولون بأن مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات ، وذلك اقترآء على القائلين بالنفس ، والحجة مبنية على ذلك ، ومذهبهم أن مدركهما شيء واحد هو النفس ، لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات ، وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها ، وليس البدن بانفراده مدركاً لشيء منهما . وفي تمام كلامه في هذه الحجة خبطٌ لافائدة فيه ، ولا هو بواردٍ على أحد من العقلاء .

مسألة

قال :

< النفوس البشرية متحدة بالنوع او مختلفة ؟ >

مذهب أرسطاطالس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، واحتجوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية كانت مركبة ، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فكل مركب جسم ، فالنفس جسم ، هذا خلف .

الاعتراض : لم لا يجوز أن يقال كونها نفوساً بشرية معناه أنها مديرة للأبدان البشرية وكونها مديرة من عوارضها ، فلم لا يجوز أن يقال : إنها مختلفة بتمام الماهية ومفتركة في العوارض . وذلك غير ممتنع ، كما في الضدين ، فالتمازج اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد . سلمناه ، لكن لم قلت : إن كل مركب جسم ، بل مذهبكم أن الجسم مركب من الهولي والصورة ، لكن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفوسها ، وكيف وعندهم : الجوهر جنس للنفوس والعقول ، وكل ما كان تحت جنس فماهيته مركبة من الجنس والفصل .

أقول : حجبتهم ، على أن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، أن العدد الواحد يشملها ، وهذا كافي . وأما أن كل مركب جسم ، فإن أرادوا به التركيب العقلي

فليس كذلك ، فإن المركَّب من الجنس والفصل لا يكون جسماً ، كما ذكره . وإن أرادوا به التركيب من الجواهر فقط ، لأن المركَّب من الجواهر لا يكون إلا جسماً بسيطاً كالناصر ، أو مركباً كاللادن والنبات والحيوان . والمركَّب من الأعراس كالخلفة المركبة من اللون والشكل أيضاً لا يكون جسماً .

قال : ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهية ، واحتجوا بأنها مختلفة بالمعنى والفجور والذكاء والبلاهة . وليس ذلك من توابع المزاج ، لأن الإنسان قد يكون بارد المزاج [وهو] في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس ، وقد يتبدل المزاج ، والصفة النفسانية باقية ؛ ولأن الأسباب الخارجية ، لأنها قد تكون بحيث تقتضي خلقاً والحاصل ضده ، فعلينا أنه من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات . وهذه الحجة إقناعية .

أقول : هذه الحجة مما أورده أبو البركات . وغيره من المتقدمين أيضاً من ذهب إليه ، وهي ضعيفة ، لأن الملزومات ولو اختلفت ليست هي النفس وحده ، بل النفس والعوارض المختلفة . ولما كانت النفوس مشمولةً بحد واحد كانت متحدةً بالتنوع ومختلفةً بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر . ومجموع النفس مع العوارض إنما كان مختلفاً لا يلزم منه أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً . فهذه الحجة مغالطية ، لإقناعية .

مألة

قال :

< النفوس البشرية حادثة أم قديمة >

زعم أرسطو طالس وأتباعه أنها حادثة ، خلافاً لأفلاطون ومن قبله . حجة القائلين بالحدوث أنها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة . فإن كانت واحدة فمعد التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة ، فكل ما علمه واحد علمه كل واحد ، وبالعكس ، هذا خلف . أو لا يبقى واحدة فقد انقسمت . وهذا محال ، لأن الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد

كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها ، هذا خلف . وإن قلنا : إنهما ما كانتا حاصلتين وقدحدثتا الآن ، فهاتان النفسان قدحدثتا الآن ، والنفس التي كانت موجودة قبل فقد ضلّت . وأمّا إن كانت كثيرة فلا بدّ من الامتياز بأمور . وهي إمّا الذاتيات اولوازمها ، وهما محالان ، لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، وإن لم تتحد كلها بالنوع فلا أقلّ من أن يحصل من كلّ نوع شخصان . وأمّا بالموارض فهو محال ، لأنّ الاختلاف بالموارض إنّما يتحقق عند تمايز الموادّ ، وقبل البدن لامادّة فلا يتحقق الاختلاف بالموارض .

الاعتراض : لا نسلم أنّه يوجد نفسان من نوع واحد ، وبينا نعمامرّ ، سلّمناه ، لم قلت إنّ الامتياز لابدّ وأن يكون زائداً ، وببانه مامرّ . سلّمناه لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالموارض . قوله : « قبل هذا البدن لامادّة » قلنا : لا نسلم ، فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلّقة بيدن آخر ، فانتقلت منه إلى هذا على سبيل التناسخ .

أقول : الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد ، لامتناع تعلقها بالامور المختلفة ، كالموادّ وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع ، وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذاتها من غير أولوية وترجيح في البعض دون البعض ، وحينئذ يمتنع تكرّرها أصلاً . فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج إلى ابطال التناسخ .

مسألة

قال :

> فساد التناسخ متفق عليه عند القائلين بحدوث النفس <

القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ ، لوجوه ثلاثة :

أحدها : أنّا قد دللنا على حدوث النفس ، فيكون حدوثها من مبدئها القديم موقوفاً على حدوث شرط ، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك . وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن . فاذن حدوث الاستعداد البدني علّة لفيضان

النفس عن مبدئها القديم . فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفسٌ على سبيل التناسخ لابدٌ وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداءً ، فيجتمع النفسان على بدن واحد . وهو محال ، لأنَّ كلَّ واحد يجد ذاته شيئاً ، لاشيئين .

الاعتراض : هذا الحجة مبنية على حدوث النفس ، ودليلكم في حدوث النفس مبنى على فساد التناسخ ، على ما لاح الحال فيه ، فيكون دوراً . سلمنا أنه لا دور ، لكن لم لا يجوز أن يقال : النفوس مختلفة بالماهية ، فالبدن المستعد لواحدة منها لا يكون مستعداً لغيرها . سلمنا التساوى ، لكن لابد من التباين في الهوية ، وما به التباين غير مشترك فيه . فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً للنفس الموصوفة بهذه الخاصية كونه مستعداً للأخرى ، سلمنا حصول المساواة . فلم لا يجوز تعلق النفسين بالبدن . قوله : « لأنَّ كلَّ واحد يجد نفسه شيئاً واحداً » ، قلنا : الذى يدرك نفسى هو نفسى . وكل نفس تجد نفسها نفساً واحدة لا غير ، فلم يلزم محذور .

أقول : الدور غير لازم على ما تبين ، واختلاف النفوس بالماهية باطل ، لما مر . والتباين في الهوية إنما يحصل من جهة البدن . وإذا كان البدن مستعداً للنفس المستسخ والنفس الحادث ، تعلقاً معاً به . وإن لم يكن مستعداً لهما بطل التناسخ . وتعلق نفسين ببدن ، يوجب اختلاف أحواله بأن يحصل فيه المتقابلان معاً ، كالنوم واليقظة ، والحركة والسكون ، وذلك محال بالبدنية .

قال : ونائبها : لو كانت هويتنا موجودة قبل بدتنا في بدن آخر لذكرنا تلك الحالة . الاعتراض : لم يجوز أن يكون تكرر أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن .

وثالثها : أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجباً ، فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين ؛ أو جائزاً ، وهو محال ، لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعلقين . وضعف هذه الحجة لا يخفى .

أقول : الدليل الثاني ليس بصحيح ، لأنّ التذكّر إنّما يكون بآلة ، وإنّا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكّر بحاله . والدليل الثالث الذي يقتضى تساوى عدد الهالكين والمُحْدِثِينَ على تقدير وجوب التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدليّ ، لأنّ القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوى وإن كان مستبعداً في الأوساط . وأمّا > فى < الأختيار والأشرا الذين يملفون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل .

مسألة

قال :

> اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح <

اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح ، واحتجّوا بأنّ عدم لو صحّ عليها لكان إمكان عدم متقدّماً لامحالة على عدم . وذلك الامكان يستدعى محلاً ، ويجب أن يكون المحلّ باقياً عند ذلك عدم ، لأنّ القابل واجب الحصول عند المقبول ، والشئ لا يبقى عند عدمه . فانّ كل ما يصحّ عليه عدم فله مادّة . فلو صحّ عدم على النفس لكانت من كُتَبَةِ حسن المادّة والصورة ، لكن ذلك باطل ، لما بيننا أنّها ليست بجسم ؛ ولأنّا على هذا التقدير إنّنا نظرنّا إلى الجزء المادّي لم يكن قابلاً للعدم ، وإلّا لافتقر إلى مادّة أخرى ، ولامحالة ينتهى إلى ما لامادّة له ، فيكون ذلك الشئ غير قابل للفساد .

الاعتراض : لا نسلم أنّ الامكان أمر ثبوتى ، وعلى هذا التقدير لا يستدعى محلاً . وأيضاً فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالامكان . فالامكان السابق لما لم يوجد كونها مادّية فكذلك إمكان فساد . سلّمنا أنّها لو قبلت عدم لكانت مادّية ، فلم لا يجوز . قوله : « كل مادّي جسم » ، قلنا : لا نسلم ، بلى مذهبكم أنّ كل جسم مادّي ، والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها ، فكيف وهوتحت الجوهر ، فيكون من كُتَبَا . قوله : « إنّنا نلحق بالجزء المادّي وجب أن يكون باقياً » ، قلنا : حسب أنّه يجب بقاء مادّة النفس ، لكن لا يلزم من بقاء مادّة النفس بقاء النفس ، لأنّ المركب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه . وتحقيقه أنّ المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها

وشقاؤها . وذلك غير حاصل على هذا التقدير ، لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها ، لاحتمال توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الثاني .

أقول: الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح ، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان ، والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتسبة في الشرايين . والعدم يمتنع عندهم على النفوس دون الأرواح . ولا يلزم من احتياج القابل للعدم إلى المحل كونه مركباً من المادة والصوره ، إذ لو كان عرضاً يكون في محل ويكون امكان عدمه في محله ، مع انه لا يكون من كيان مادة وصورة . وبالجمله هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة والأعراض الجسمائية والنفسائية وما يتركب منها ومن غيرها ، وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة والمفارقات البسيطة .

قوله في الاعتراض: « الامكان ليس ثبوتياً فلا يستدعي محلاً » ليس بوارد ، لأن هذا الامكان هو الاستعداد ، كما مر ، وهو عرض وجودي ، والآن لكان الحجب يمكن أن يصير جنيناً ، كما أمكن أن يصير النطفة في الرحم جنيناً . وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلاً غير ماهيتها ، لأنه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود ، وذلك غير ما نحن فيه . وأما الامكان السابق فهو بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملاً . وعند حصول هذا الاستعداد يفرض من المبدأ الأول نفس ناطقة تدبره . وهذا الاستعداد كاف في الشرطية لفيضان مدبر عليه . وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعداً لقبول أثر المدبر فتنتقطع علاقته عنه . أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر ، لأنه لم يكن حاملاً لهذا الاستعداد ، بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود . ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطاً في الفيضان كون علمه شرطاً في الفناء ، بلى ربما يكون شرطاً في اللافضان ، وهو غير الفناء . وكون النفس تحت

جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية ، لأن الجنس ليس بمادة ، ولا الفصل بصورة ، فانهما محمولان عقليتان ، والمادة والصورة جزءان للجسم .

وقولهم بمد تقدير كون النفس مادية أن عدمها محال لبقاء مادتها ، وقول المصنف أن بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس . فالجواب أنهم إنما يكتفون ببقاء المادة ، لأن مادة النفس تكون جوهرأ مفارقاً باقياً مع فناء ما يحل فيه ، ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولبيادها كونه كذلك ، فيكون هو النفس . والصورة التي فرضت كانت عرضاً زائلاً ، وكما أنها هو علمها بمبادئها ، وذلك لا يمكن أن يزول عنها .

مسألة

قال :

< النفس الناطقة مدركة للجزئيات >

النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا ، خلافاً لارسطاطاليس وأبي علي . لنا أن ههنا شيئاً يحمل الكلّي على الجزئي ، وذلك الشيء مدرك لهما . والمدرك للكلّي هو النفس ، فالمدرك للجزئي هو النفس .

واحتجوا : بأننا إذا تغيّلنا مرّ بماً مجتّحاً بمرّبعين ممتازين بالجنّاحين ، فهذا الامتياز ليس في الخارج ، إذ ربّما لا يكون ذلك موجوداً في الخارج ، فهو إذن في الذهن . فمحلّ أحد الجنّاحين إن كان محلاً للثاني استحال حصول الامتياز ، لأن امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالمهية ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد ، لكن الامتياز حاصل ، فمحلّ أحدهما غير محلّ الثاني ، وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني .

والجواب : الإدراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه لأن عندكم الصورة منطبعة في الخيال ولا إدراك هنا ، بل غايته أنه مشروط ، فلم لا يجوز أن يقال : تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية ، ثم النفس تدركها وتطالعها .

أقول : هذا الكلام مبني على ظنّهم بأنهم يقولون : النفس لا تدرك الجزئيات .

وهم لا يقولون بذلك ، إنما يقولون : إنما تدرك الجزئيات بآلة و تدرك الكليات بشير آلة ؛ و ما أوردته من جانبهم دليل على كون إدراك الصورة بآلة ، و ما قال في جوابهم غير متنافٍ لذلك ، بل المناقاة كانت في تصوّره لاغير ، على أن بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات ، قالوا : الصّور الوضعية كلربيع و المجنّع وغيره لا يرسم بالخيال ، بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس بآلة تسمى بمحلّ الخيال ، ولو لزم من ارتسام الشيء في ذي وضع سيرورته فا وضع ، لكن لا يلزم عكسه ، أعنى من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له ، سيرورة ما لا وضع له فا وضع .

مآلة

قال :

< سعادة النفوس العالمة النقية بعد الموت >

اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيئات البدنية بعد الموت . واحتجوا عليه بأن اللذة إدراك الملائم . والملائم لها إدراك المجردات ، والإدراك حاصل بعد الموت ، فاللذة حاصلة هناك . فيقال لهم : إن قلتم : اللذة نفس الإدراك ، فهو باطل ، بحصول الإدراك دون اللذة . وإن قلتم : الإدراك سبب اللذة ، فما الدليل عليه ، والاستقراء لا يفيد إلا الظن ، والقياس على سائر اللذات كذلك أيضاً . سلمنا ، لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لامعالة ، لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر ، أو على زوال مانع لم يزل .

أقول : إنهم ما قالوا : إن اللذة نفس الإدراك كما ذكرت ، بل قالوا : إنما إدراك الملائم من حيث هو ملائم . فإن كل لذية لم يدركه لا يكون لذيقاً ، كالحلاوة في الغم الخدر ، وإن أدرك ولا يكون ملائماً لا يكون لذيقاً ، كتفريق الاتصال ، وإن أدرك الملائم لامن حيث هو ملائم لا يكون لذيقاً ، كالغذاء المشهى عند الشبعان . وكل مدرك بهذه الصفة لذيق ، ولكون الحد مطرداً منمكساً حصلت المساواة . وإننا قالوا : نحن ما نريد باللذة إلا هذا المعنى ، لم يتردد عليه كلام إلا

بايراد النقض ، وهم معترفون بأنَّ مع حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب من السبب ، أما هيئتنا لاسبب ولا مسبب ، بل حدث ومحدود . وإذا كانت ماهية اللذة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله . وعندهم لا مدرك أكمل من المبدأ الأوّل ، قادرا كهُ أتمُّ اللذات ، والعارفون معترفون به . فان لم تحصل اللذة كان إما لأنّ الإدراك لم يحصل بالحقيقة ؛ او حصل ، والصوارف عن ذلك معاً حاصلة .

مسألة

قال:

< شقاوة النفوس الجاهلة الرديّة بعد الموت >

اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة . وضمف حجّتهم فيه مذكور في كتبنا الحكيمية . واتفقوا على أنّ تلك الشقاوة مخلّدة ، وأنّ الشقاوة الحاصلة بسبب الهيئات البدنيّة منقطعة ، وقديمتنا ضعف قولهم في الفرق . فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني ، ولنتكلّم الآن في المعاد البدنيّ .

أقول: إنهم قالوا : الملكات تنقسم إلى ما لا تكون الآلات البدنيّة شرطاً في حصولها ، كالادراكات العقلية ، وإلى ما تكون الآلات البدنيّة شرطاً في حصولها ، كالأمور المتعلّقة بالشهوة والغضب . والنفوس الجاهلة عادمة الكمالات التي تكون من جنس الملكات الأولى . وإذا انقطع عنها التعلّق بالأبدان بقيت على الجهل دائماً . وأدركت قوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنيّة مانعة عنه ، فصارت معدّية بتلك الحسرة . وأما عادمة الكمالات الآليّة ، فربّما تزول ملكاتها الرديّة بزوال أسبابها البدنيّة ، فيزول تعذيبها به . وهذا القدر كاف في الفرق .

مسألة

قال:

< إعادة المعدم عند اصحابنا جائزة خلافاً للفلاسفة >

إعادة المعدم عند اصحابنا جائزة ، خلافاً للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصريّ من المعتزلة . لئلاّ يهبط بعد المدم إن كان متمتعاً للماهية الأولى من لوازمها

وجب امتناع مثله . وإن كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع . لا يقال : الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح ، لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه من غيره ، والامتناع يستدعي الثبوت ، وهو منافي للمدعى . لا نقول : الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه ، فيكون متناقضاً .

أقول : القول بالاعادة لا يصح إلا مع القول بأن المدعى شيء ثابت حتى يزول عنه العدم تارة والوجود أخرى . وقد تبين فيما مر أن الحكم بالوجوب والامتناع والامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية ، فإن الحكم بامتناع وجود شريك الاله ، ليس على شريك ثابت في الخارج .

وقوله : « الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهية أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله » ، فالجواب عنه : الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيّد ببعد العدم . وذلك الامتناع ليس لماهيته ، ولا لأمر يزول عن ماهيته ، بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

وقوله : « الحكم على الممتنع بأنه لا يصح » الحكم عليه حكم فيكون متناقضاً ، قد مر جوابه ، وهو أن الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعاً وممكن من حيث كونه متصوراً رأ من جهة الامتناع ، وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين .

قال : راجح المخالف بأمور : أحدها أن الشيء بعد عدمه نفي محض ولم يبق هوئيه أصلاً . فلا يصح الحكم عليه بعد بالعدم ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت . وثانيها أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله . وما ينفى إلى أن لا يتميز الشيء عن مثله كان باطلاً . وثالثها أنه لو اعيد فإن اعيد وقته الأول معه يلزم أن يكون مبدئياً ، مع أنه مُعاد ، وذلك تناقض .

والجواب : عن الأول أن قولك « إنه لا يصح الحكم عليه » متناقض ، كما

تقدم؛ ومن الثاني أنه لا يتميز عن مثله في علمنا، وذلك لامتزجة فيه؛ وأما في نفسه فلم؛ وعن الثالث أنه إنما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت.

القول: تلخيص الحجة الأولى أن الشيء بعد عدمه نفى محض، وإعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة، وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول. وقوله: «القول بأنه لا يصح الحكم عليه متناقض» قد مر فسادُه. وتلخيص الحجة الثانية أن المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج، سواء علمناهما واحداً أو لم نعلم، ولا فرق بينهما غير ما يتوحد منهما ممّا لا حقيقة له في الخارج. وتلخيص الحجة الثالثة أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير إلا بتغيير عارض له، لأن الثابت غير الزائل. فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الأولى بعينها. وهذا ضعيف، لأن الباقي بتغيير نسبته إلى أزمنة بقاءه، ولا يصير هو غيره بتغيير تلك النسبة.

وقاس بعض ثغاة المتكلمين من المحدثين إعادتنا المعلوم على التذكر، بأن قال: التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً. وذلك باطل، لأن التذكر لا يتصور إلا مع بقاء المذكور في الذهن وتخلل الدم بين الالتفات الأول إليه والالتفات الثاني، وهي هنا لم يمكن أن يكون شيء باقياً أصلاً.

مسألة

قال:

«اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جميع الأجزاء بعد تفرقها»
أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها. خلافاً للفلاسفة. لنا أنه في نفسه ممكن، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به. وإنما قلنا إنه ممكن، لأن الامكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان. أما بالنظر إلى القابل، فلأن قبول الجسم للأعراض القائمة به أمر ثبت له لذاته، وما بالذات كان حاصلًا أبداً، فذلك القبول حاصل أبداً. وأما بالنظر إلى الفاعل، فلأنه تعالى بدأ

بأعیان اجزاء كل شخص لكونه عالماً بالجزئیات وقادراً علی جمیعها، وخلق الحیاة فیها لكونه قادراً علی كل المكنات . وإنا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة . وإنا قلنا إن الصادق أخبر عنه ، لأن الأنبياء عليهم السلام أجمعوا علی القول به ، وإنا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب .

فان قيل : أما الكلام علی الامكان فمبنى علی اصول تقدم القول فیها فلا نعيدھا . سلمناه ، لكن لاسلم أن الصادق أخبر عنه . قوله « الأنبياء أجمعوا علیه » . قلنا : لاسلم ، فان سائر الأنبياء لم یفتوا إلا بالمعاد الروحانی . فأما محمد صلى الله عليه وآله فقد جاء فی شرعه ما يدل علی المعاد الجسمانی ، ولكنك قد علمت أن دلالة الألفاظ لیست قطعیة بل ظنیة . وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدنی فقد جاء القول بالتشبیه فی القرآن والتوراة . وإنا جاز المصیر إلی تأویل الجسمانی بالروحانی فی باب التشبیه فلم لا يجوز مثله فی هذا الباب ؟

أقول : قد أجمع المسلمون علی المعاد البدنی بعد اختلافهم فی معنی المعاد ، فقال القائلون بإمكان إعادة المندوم : إن الله تعالى یمد المكلفین ، ثم یعیدهم . وقال القائلون بامتناعه : إن الله تعالى یفرق أجزاء أبنائهم الأصلية ، ثم یؤلف بینها ویخلق فیها الحیاة .

وأما الأنبياء المتقدمون علی محمد صلى الله عليه وآله ، فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنی . ولا نزل علیه فی التوراة ، لكن جاء ذلك فی كتب الأنبياء الذین جاءوا بعده ، كحض قیل وشعيا عليهم السلام . ولذلك أقر اليهود به . وأما فی الانجیل فقد ذكر : أن الأخیار یسیرون كالملائكة وتكون لهم الحیاة الأبدیة والسعادة العظيمة . والأظهر أن المذكور فی المعاد الروحانی .

وأما القرآن فقد جاء فی كلاهما ، أما الروحانی ففي مثل قوله عز من قائل : « فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرّة أعین » و « للذین أحسنوا الحسنی وزيادة » « ورضوان من الله أكبر » . وأما الجسمانی فقد جاء أكثر من أن یمد ، وأكثر .

مما لا يقبل التأويل . مثل قوله عز من قائل : « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة . فإنا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون . وسيقولون من يبعثنا . قل الذى فطركم أول مرة . وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم تكسوها لحماً . أوحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه . إنا كنا عظاماً نخرة . وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ، قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء . كلما نسجت جلودهم بدلتناهم جلوداً غيرها . يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ، ذلك حشرٌ علينا يسير . أفلأبلى علم إذا بئس ما فى القبور » ؛ إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يعصى .

أما القياس على التشبيه فغير صحيح ، لأن التشبيه مخالف للدليل العقلى " الدال " على امتناعه ، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل .

وأما المعاد البدنى فلم يقم دليل ، لاعقلى ولا عقلى ، على امتناعه ، فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها .

قال : سلمنا أن ذلك يدل على قولكم ، لكنه معارض بأُمور .

أحدها : أن " العالم أبدى " ، على ما تقدم ، فالقول بالحشر محال .

وثانيها : أن " الجنة والنار إما أن تكونا فى هذا العالم أو فى عالم آخر . فأما

فى هذا العالم فأما أن تكونا فى عالم الأفلاك أو فى عالم المناسر . والأول محال ، لأن

الأجرام الفلكية لا قبل الخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات . والثانى هو محض

التناسخ . وأما فى عالم آخر فمحال ، لأن الفلك بسيط على مالا ح ، فشككه

الكثرة ، فلو فرض عالم آخر لكان كريماً ، فيفرض بين العالمين خلاء ، وهو محال .

وثالثها : وهو أن " إنساناً إنا أكله إنسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما

جزء آمن الآخر ، فليس بأن يعاد جزء بدن أحدهما أولى من أن يعاد جزء البدن

الآخر ، وجعله جزءاً لبدنيهما محال ، فلم يبق إلا أن يعاد واحد منهما .

ورابعها : أن " المقصود من البعث إما الألبام ، أو دفع الألم ، أو الإلذاض .

والأول لا يصح أن يكون مقصوداً للحكيم ، والثاني باطل أيضاً ، فإنه يكفي فيه البقاء على عدم ، فبقى الثالث . لكن ما تشيله لذّة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذّة ، بل كل ذلك خلاص عن الألم وانتقال من ألم إلى ألم آخر . وإنما اللذّة بالحقيقة هي اللذّة الروحية ، فإذا كان كذلك كان ردّ النفس إلى البدن عبثاً .
و الجواب : أنه ثبت بالتواتر أنه لا يمكن أن يكون المعاد البدني ، وذلك لا يقبل التأويل . أما المعارضة الأولى فالجواب عنها ما تقدم . وعن الثانية أن الغلاء جائز . وعن الثالثة أن الجزء الأصلي لأحدهما [فاضل للآخر ، فردّه] برده إلى الأول أولى . وعن الرابعة ما تقدم في باب الأعراض من إثبات اللذّة الحسيّة .
أقول : القول بأنّ العالم أبدى ، لا يناقض القول بحشر الأجساد ، لأنّ العالم ماسوئ الله تعالى ، وليس عدم ماسوئ الله شرطاً في القول بالحشر .

قوله « الجنة والتار يكونان في هذا العالم اوفي عالم آخر » ، يقال له : ليس أحده واقفاً على جميع أجزآء هذا العالم ، حتى إذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر . والحق أننا لا نعلم مكانهما ، ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى « عندها جنة المأوى » يعنى عندسدة المنتهى .
وأما المقصود من البعثة . فعند أهل السنّة ليس أفعال الله تعالى لغرض . وعند المعتزلة البعثة واجبة على الله تعالى ليجزى المكلفين . وليس التعليل بالالم واللذّة صحيحاً عند أحد .

قال :

تحيه

< المعاد بمعنى جمع الاجزاء لا يتم الامع القول باعادة المعدم >
المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول باعادة المعدم ، لما مر ، من أن هويّة الشخص ليست مبركة الجسم ، بل لا بدّ فيها من الأعراض ، وهي قد عدت عند التفريق ، فلو لم يكن إعادة المعدم لا تمتنع إعادة من حيث إنه هو .
أقول : عندهم هويّة الشخص ليست إلا الأجزاء التي لا تنعدم ولا تصير أجزاء

لفير تلك البنية . أما الأعراس فليست بمعتبرة في الهوية ، لأنها عند الإشارة
لابقى زمانين ، وهوية الشخص باقية ؛ وعند المعتزلة فقير معتبرة .

مسألة

قال:

< الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها ؟ >

لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها . احتج القاطعون
عليه بآيات : أحدها قوله تعالى : « كلُّ شئ هالكٌ إلّا وجهه » . والهلاك هو الفناء .
وثانيها قوله تعالى : « هو الأول والآخر » . وإنما كان « أولاً » لأنه كان موجوداً
قبل وجودها . فكذا إنما يكون « آخراً » لو كان موجوداً بعد وجودها . وثالثها قوله
تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » ، يبين أن الأعداء كالأبداء . و كان الابتداء
عن العدم ، فوجب أن تكون الأعادة أيضاً عن العدم .

والجواب : عن الأول : لا نسلم أن الهالك هو المعدم ، بل هو الذي خرج عن
حدّ الاتّفاق ، والأجسام بعد تفرّقها تصير كذلك . سلّمنا أنه المعدم ، لكنّ الآية
على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ، لأنّ وصفها بكونها هالكة
يقتضى أن تكون معدومة في الحال . وهو بالاتّفاق باطل ، فوجب تأويلها . فإن
حملناها على الهلاك ، فنحن حملناها على أنّها قابلة للهلاك . فلم كان تأويلكم أولى
من تأويلنا ؟ وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق ،
لا بحسب الزمان ؟ وعن الثالث : أن تشبيهه بغيره لا يقتضى مشابهما في كلّ الأمور .
أقول : قوله : « الوصف بكون الشئ هالكاً يقتضى أن يكون معدوماً في الحال »
ليس بصحيح . لأنّ الحال والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل ، كما في الفعل المضارع ،
فحملة على الاستقبال لا يحتاج إلى تأويل . وأمّا الأول والآخر إن كان بحسب
الزمان فلا يصح ، في الآخر ، لأنّ على تقدير الإبقاء إنّ أعاد الخلق وأسكنهم الجنة
والثلاث لا يفتنيهم بعد ذلك فلا يكون آخراً مطلقاً كما كان أولاً . فإذن لابدّ فيمن تأويل ،
إلا إنّ حمل الأول على كونه مبدءاً لكلّ شئ ، والاخر على كونه غاية كلّ شئ .

قال :

مسألة

> مواعيد القيامة في السمعيات ممكنة وصحيحة <

سائر السمعيات ، من عذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، وإطلاق الجوارح ،
وطائر الكتب ، وأحوال أهل الجنة والنار ، فهي في نفسها ممكنة . والله تعالى عالم
بالكل قادر على الكل . فكان خبر الصادق عنها مفيداً للملم بوجودها [وسعته] .
أقول : ليس في هذه المسألة موضع بحث .

قال :

مسألة

> وعيد أصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة <

وعيد أصحاب الكبائر منقطع عندنا ، خلافاً للمعتزلة . لنا قوله تعالى : « فمن
يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . ولا بد من الجمع بين
العمومين . فإما أن يقال : صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم يدخل النار ،
وهو باطل بالاتفاق . [أو لا يدخل أحدهما ، وهو باطل أيضاً] ، أو يدخل النار بكبيرته
ثم ينقل إلى الجنة ، وهو الحق . وأيضاً قوله « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو
مؤمن فاولئك يدخلون الجنة » .

دليل ثان : وهو أن الخصم اعترف بأن المؤمن استحق الثواب بإيمانه . فإذا
فعل الكبيرة فلا استحقاق الأول إما أن يبقى أو لا يبقى . فان بقي وجب إيصال الثواب
إليه . ولا طريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنة . وإن لم يبق فهو محال لوجوه :
الأول : وهو أنه ليس اتقاء الباقي لطريقتي الحادث أولى من اندفاع الحادث
لوجود الباقي .

الثاني : و هو أنهما لو كانا ضدَّين كان طريقتان الاستحقاق الطارئ مشروطاً
بزوال الاستحقاق السابق ، فلو كان زواله لأجل طريقتان هذا الحادث لزوم الدور .

أقول : هذا اشكال على توارد جميع الأضداد ، وما هو الجواب هناك فهو الجواب
الجواب هنا ، والتحقق أن الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولا يبقى

نماتين عند أهل السنة . وأيضاً عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق . وأما عند المعتزلة فالطاريء أولى بالبقاء ، لأنه أقوى ، إذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجبه . والسابق وإن كان موجوداً ، لكن لم يبق معه مؤثره . فاذن ، الطاريء يُفنى السابق ويبقى . هذا على تقدير القول بالاحباط ، أو يُفنى منه ما هو مقابل له ثم يفنى ، وهذا على تقدير القول بالموازنة .

قال: الثالث : وهو أنه إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق بها خمسة أجزاء من العقاب . فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى ، لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضاً ، فاما أن ينتفى مجموع العشرة ، وهو ظلم ، أو لا ينتفى شيء منها ، وهو المطلوب .

أقول: الاستحقاق ليس له عين ثابتة حتى يتميز إحدى الخمستين عن الأخرى . وهذا مثل ما يكون لأحد على غيره عشرة دنانير ، فأدنى الغريم خمسة فليس له أن يقول : أي الخمستين أدت ؟ لأن الخمستين ليستا بمتمايزتين ، بخلاف أنه إذا كان لواحد آخر خمستان وجوديتان فطلب إحداهما ، فله أن يقول : أيهما تريد أن أسلمها إليك ، وذلك لكون عينيها موجودتين .

قال: الرابع : إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب . ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب ، فالطاريء إما أن ينجب الأول ولا ينجب ، كما هو قول أبي علي ، أو ينجب وينجب كما هو قول أبي هاشم في الموازنة .

والأول باطل ، لأنه يسير فعل الطاعة السابقة لقوا محضاً لا يظهر له أثر في جلب نفع ولادفع ضرر . وهو باطل ، لقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » .

والثاني باطل ، لأن سبب زوال الاستحقاق الأول وجود الاستحقاق الثاني . فانما يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاستحقاق الأول . وإذا وجد الاستحقاق الثاني

ونال به الأول استحالة أن يزول هذا الاستحقاق الثاني ، لأنه ليس له مزيد ، فيصير هذا هو القسم الأول الذي كان مذهباً لأبي علي ، وقد أبطلناه . فبقي أن يقال : كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة واحدة . لكن هذا محال ، لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو عُدنا دفعة لوجدنا دفعة . لكن العلة موجودة في حال حدوث المعلول ، فهما موجودان حال كونهما معدومين ، هذا خلف . فهذه وجوه دالة على فساد قولهم بالمحاطبة ، ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب .

أقول : لأبي علي أن يقول : الحكم في الثواب والعقاب للأخير ، فإن الكافر العاصي إن أسلم ومات فالإسلام يجلب ما قبله ، وإن كان مؤمناً وأطاع ثم ارتد ومات انصبت خيراتهما وصارت لغواً بالاتفاق . وأما في الموازنة فلا أبي هاشم أن يقول : الطاعات والمعاصي مُتَبَتَّةٌ في جرائد الكرام الكائنين ، وإنما كان كذلك فالطاعات تُبْطِلُ استحقاق المعاصي ، والمعاصي تُبْطِلُ استحقاق الطاعات ، ولا يلزم الدور .

قال : دليل ثالث : قوله تعالى : « **إِنْ** اللَّهُ لَا يَغْفِرَ أَنْ يَشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » ، وكذا قوله تعالى : « **وإِنْ** رِبْكَ لَدُوْ مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ » . وكلمة « **على** » تقتضي الحال . يقال : رأيت الأمير على أكله ، أي حال أكله . فالإية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم ، وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة .

دليل رابع : أجمع المسلمون على كونه تعالى غفواً ، والغفو لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق . وعند الخصم يزول العقاب على الصغيرة قبل التوبة : والعقاب على الكبيرة بعدها واجب ، فلا يبقى للغفو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة .

احتج الخصم بقوله تعالى : « **ومن يقتل مؤمناً معتمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها** » ، ويقول تعالى : « **وإنَّ الفجار لفي جحيم** » .

والجواب : سُنْبِيْنٌ في أصول الفقه أن « **صبيح العموم** » ليست قاطعة في الاستفراق ،

بل ظاهرة فيها محتملة للخصوص . وإذا كان كذلك لم يكن التمسك بها في القطع على الوعد . وأيضاً فهي معارضة بآيات الوعد ، ولطريق إلى التوبة إلا ما ذكرنا .
أقول: لفظة « على » تفيد معنى « مع » كما في قول الشاعر :

على أنني راض بأن أهل الهوى وأخلص منه لا على ولا ليا

« وإن ربك لذومغفرة للناس على ظلمهم » يعنى مع ظلمهم . واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الأمر ؛ إنما صار واجباً ، لأن الله تعالى وعد بذلك . ووعده بذلك ووافؤه بما وعد هو المغفرة وهو العفو ، ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه . والتوفيق بين بعض الآيات ممكن . أما بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة إذا كان القاتل مؤمناً مخلصاً ، ولا خلاص منه إلا بالتأويل ، وهو إما بجعل القاتل ممن لا يؤمن ، أو بإخراج المؤمن عن كونه مؤمناً بسبب القتل ، أو جعل الخلود على الزمان الطويل .

مسألة

قال :

< وعيد الكافر المعاند دائم والقاصر معذور >

أجمعوا على أن « وعيد الكافر المعاند دائم » . أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب ، فقد زعم الجاحظ والمنبري من المعتزلة أنه معذور ، لقوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ، والباقون أبوه وادّعوا فيه الاجماع .

أقول: المبالغ في الاجتهاد إما أن يصير اسلاً أو يبقى فاضلاً ، وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر . فالكافر إما مقلد للكفر وإما جاهل جهلاً مرتكباً ، وكلاهما مقسمان في الاجتهاد ، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب . وقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » خطاب إلى أهل الدين ، لا إلى الخارجين منه أو الذين لم يدخلوا فيه .

قال :

القسم الثالث فى الاسماء والاحكام مسألة

< الايمان هو تصديق الرسول او غيره ؟ >

لا نزاع في أن " الايمان " في أصل اللغة عبارة عن التصديق ، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل " ما علم مجيئه " به ، خلافاً للمعتزلة فانهم جعلوه اسماً للطاعة ؛ وللسلف [وأما السلف] فانهم قالوا : إنه اسمٌ للتصديق بالقلب ، والافراد باللسان ، والعمل بالأركان .

أقول: ينبغي أن يزداد في قوله بكل " ما علم مجيئه " به بالضرورة ، لأن المسائل المختلف فيها إنما علم عالمٌ بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ مجيء الرسول ﷺ بأحد طرفيها فليس له أن يكفر مخالفه من مجتهدى أهل القبلة على مخالفته في ذلك ، [ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة ، فانه أوردها فيما بعد] والمعتزلة لم يجعلوا الايمان اسماً للطاعات وحدها ، بل جعلوه اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي ، فإن من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمناً . وسيجيء قولهم في اصول الدين .

قال: لنا أن هذه الطاعات او كانت جزءاً من مسمى الايمان شرعاً لكن تعقيد الايمان بالطاعة تكريراً وبالمحبة نقضاً ، ولكنه باطل بقوله تعالى : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وبقوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم »

احتج الخصمُ بأمور : أحدها أن فعل الواجبات هو الدين ، لقوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين - إلى قوله تعالى - وذلك دين القيمة . » وذلك ، يرجع إلى كل ما تقدم . فكان كل ما تقدم هو الدين ، والدين هو الاسلام ، لقوله تعالى : « إن الدين عند الله الاسلام » . والاسلام هو الايمان ، إنلوا كان غيره لما كان مقبولا ممتن اجتفاء ، لقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين » . ولما كان الايمان مقبولا علمنا أنه الاسلام . وإنما ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الايمان .

وثانيها : أن قاطع الطريق يُخزى يوم القيامة ، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن . أما أن قاطع الطريق يخزى ، فلأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة ، لقوله تعالى في حقهم « ولهم عذاب النار » . وكل من أدخل النار فقد أخزى ، لقوله تعالى « ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت » . وإلما قلنا المؤمن لا يخزى ، لقوله تعالى « يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه » . وثالثها . لو كان الايمان في عرف الشرع عبادة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الطاغوت مؤمناً .

ورابعها : قوله تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » أي صلوكم .

والجواب : عن الأولين أننا نحمل ذلك على كمال الايمان ، ضرورة التلقيق بين الأدلة ، وعن الثالث أننا نخصصه ببعض التصديقات ، والتخصيص أهون من التفسير ، وعن الرابع أننا نحمل على الايمان بتلك الصلوة ، لاعلى نفس الصلوة .

أقول : الايمان يقع على معان ، فإنه تارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره ، وتارة يدل على غيره ، بدليل قوله تعالى : « قالت الأعراب آمناً . قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الايمان في قلوبكم » . وكذا الاسلام ، فإنه تعالى يقول هذا ، وتارة يقول « إن الدين عند الله الاسلام » . والايمان تارة يزيد وينقص ، كما في قوله تعالى : « وإننا تلينا عليهم آياته زادهم إيماناً » . وما

زادهم إلا إيماناً وتسليماً. وأيضاً «بأيّها الذين آمنوا بالله ورسوله» وتارة لا يزيد ولا ينقص، لقوله «اعمال المومنون الذين آمنوا بالله ورسوله». «وإنما» تفيد الحصر. فاذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تمحّل. وقولهم «قاطع الطريق ليس بمؤمن» إنما قالوه، لقولهم بمنزلة بين المنزلتين، وسيأتي ذكره. وفي قوله «وما كان الله ليضيع إيمانكم» يمكن أن يحمل الإيمان على الصلوة، ولا يلزم منه بطلان القول بأنّه هو التصديق، إذا كان الاسم مشتركاً.

قال:

فتبيّه

> صاحب الكبيرة مؤمن أو مشرك أو منافق أو كافر؟ <

صاحب الكبيرة عندنا مؤمنٌ مطيعٌ بإيمانه عاصٍ بفسقه، وعند المعتزلة لا يسمى مؤمناً ولما كفر، وعند جمهور الخوارج كافرٌ، لقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»، وعند الأزارقة مشركٌ، وعند الزيدية كافر النعمة، وعند الحسن البصري منافقٌ، لقوله عليه السلام: «المنافق ثلاث».

أقول: هذا الخلاف وقع بعد رسول الله. والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا علياً عليه السلام يقتل جماً من أهل القبلة ويسلّي عليهم، قالوا: هذه منافقة. فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعاً، وتبرأوا عنه.

وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره، فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق، والمكلف لا يخلو من أن يكون مُصدّقاً بالله ورسوله، أو لا يكون. والثاني بالاتفاق كافر، فالأدلُّ مؤمن، والمصدقُ الفاسقُ يدخل تحت الأدل، فهو مؤمنٌ، وذنبه إما أن يفرّ له، أو يشفع فيه النبي عليه السلام، أو يدنّب عذاباً منقطعاً. وهؤلاء هم المرجئة والتفضلية.

وذهب واصل بن عطاء وعمر بن عبّيد إلى أن صاحب الكبيرة يُخلّد في النار، للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبائر، والمؤمن لا يخلّد في النار؛ فهو ليس بمؤمن ولا بكافر فهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، واعتزلوا عن حلقة الحسن،

ولذلك سمّوا بالمعتزلة ، وهم الوعيدية .
 أمّا القائل بأنّه مشرك ، فيقول ذلك ، لأنّه يعمل عملاً لله وعملاً لغيره ،
 فصاروا مشركين ، لمخالفتهم قوله تعالى : « ولا يشرك بعبادة ربّه أحدًا » ، والحسن
 حكم بنفاقهم ، للخبر المذكور .

مسألة

قال :

< هل الإيمان قابل للزيادة والنقصان ؟ >

الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص ، لأنّه لمّا كان اسماً لتصديق الرسول^(١) في كلّ
 ما علم بالضرورة مجيئه به ، وهذا لا يقبل التفاوت . فكان مسمّى الإيمان غير قابل
 للزيادة والنقصان .

وعند المعتزلة لمّا كان اسماً لاداء العبادات كان قابلاً لهما ؛ وعند السلف لمّا
 كان اسماً للأقرار والاعتقاد والعمل فكذلك ، والبحث لقوى ، ولكل واحد من
 الفرق صوص .

والتوفيق أن يقال : الأعمال من ثمرات التصديق . فكلّ ما دلّ على أن الإيمان
 لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان ، وما دلّ على كونه قابلاً لهما
 فهو مصروف إلى الإيمان الكامل .

أقول : المعتزلة قالوا : إن أصول الإيمان خمسة : القول بالتوحيد ، وبالعدل ،
 وبالنبوة ، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبالوعد والوعيد ؛ ومن لم يقرّ
 ببعض هذه لم يكن مسلماً ، ومن أقرّ بذلك وأنى بكبيرة لم يكن مؤمناً .
 والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصفاته ، وبالنبى^(ص) ،
 وبما ورد به ممّا اتفقت الأمة عليه ، وباليوم الآخر .

والشيعة يقولون : الإيمان بالله وبتوحيده وبعده والنبوة وبالامامة . وبسبب
 هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يتفرّع على ذلك .

١ - اساس تاينجانسخة شماره ١١٥٠ وپس ازاين شماره ٧٠٣٢ دانشگاه تهران است.

قال :

مسألة

< هل يجوز أن يقال : أنا مؤمن أن شاء الله >

أكثر أصحابنا قالوا : « أنا مؤمن من أن شاء الله » ، لا قيام الشك ، بل إيمان للتبرك
أو للصرف إلى العاقبة .

أقول : المحتزلة ومن تبعهم يقولون : اليقين لا يشتمل الشك ولا الزوال . فقول
القائل « أنا مؤمن بالله إن شاء الله » لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال . وما يؤهم
أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك .

قال :

مسألة

< تعريف الكفر وخطر تكفير المسلمين >

الكفر عبادة من إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ، فعلى هذا لا يكفر
أحد من أهل القبلة ، لأن كونهم منكبين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة ،
بل نظراً .

أقول : هذا مبني على ما مضى من حد الإيمان ، وهو أقرب إلى الاحتياط من
قول الباقر ، فإن في تكفير المسلمين خطراً .

قال :

القسم الرابع

فى

الامامة

مسألة

< الامامة واقوال الفرق الاسلامية فى وجوبها على الله تعالى ادى الى الخلق >
من الناس من قال بوجوبها ، ومنهم من لم يقل بذلك . أما القائلون بوجوبها ،
فمنهم من أوجبها عقلاً ، ومنهم من أوجبها سمعاً . أما الموجبون عقلاً فمنهم من
أوجبها على الله تعالى ، ومنهم من أوجبها على الخلق .
والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية . ثم ذكرنا فى وجوبها وجوهاً :
أحدها أن يكون لطفاً فى الزجر عن المقبحات العقلية ، وهو قول الاثنى عشرية .
وثانيها أن يكون مكملاً لمعرفة الله تعالى ، وهو قول السبعية . وثالثها أن يعلمنا
اللغات ، وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم > وهو قول الغلاة .
وأما الذين أوجبوها على الخلق لعل الله تعالى فالجاحظ والكسبي وأبى -
الحسين البصرى .

أما الذين أوجبوها سمعاً فقط ، فهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .
أما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والأسم .
لنا : أن نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجباً . أما الأول
فلأننا تعلم أن الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان
حالهم فى الاحتراز عن المفسد أنهم ممّا إذا لم يكن لهم هذا الرئيس . وأما أن دفع

الضرر عن النفس واجبٌ قبـالاجـاع عند من لا يقول بالوجوب العقليّ ، وبضرورة العقل عند من يقول به .

أقول : الامامية يقولون : نصبُ الامام لطفٌ ، لأنّه مقرّب من الطاعة ومبعّدٌ عن المعصية ، واللطف واجبٌ على الله تعالى .

أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ، ولا بالحسن والقبح العقليّين ، ولا يعدّون في الامامية ، إنّما هم يقولون بأنّ التعليم واجبٌ ، ومعرفة الله لا تحصل إلّا بمجموع النظر والتعليم . ثمّ الشخص المتّمين للامامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته ، وكلّ ما يأمر به هو فهو واجبٌ وطاعة ، وكلّ ما ينهى عنه معصية وقبيح او محرّم . وسنّوهم بالسبعية ، لأنّ متقدّمهم قالوا : الأئمة تكون سبعة . وعند السابيع ، وهو عبد بن إسماعيل ، توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا : الأئمة يدورون على سبعة سبعة كأَيّام الاسبوع .

و الذين قالوا : الامام يعلّمنا اللغات والأغذية فهم من الغلاة .

وليس هذان الصنفان من الامامية .

والدليل الذي جاء به المصنّف على وجوب الامامة سمعاً فصراً عقلياً من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه ، وكبراه التي أحالها إلى الاجماع أوضح عقلاً من الصغرى .

والأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » ، وعلى قوله ﷺ « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » ، وعلى أمثال ذلك .

ومن الظاهر أنّ أصحاب النبي ﷺ بعد وفاته أجموا على طاعة إمام بعده ، فذهب بعضهم إلى أنّه نصّ ﷺ على عليّ . وبعضهم قالوا : إنّنا تنصبُ إماماً ، ونصبوا أبا بكر وبايعوه جميعاً وبايعه عليّ أيضاً . ولولم يكن نصب إمام واجباً لخالقهم من الامة أحد في ذلك . ثمّ أجموا على عمر بنصر أبي بكر عليه . ثمّ على عثمان بسبب

الشورى . ثم على على لاجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه . وعرف من ذلك أن الإمام ينصب إما بنفسه من الذى قبله ، وإما باختيار أهل الحل والعقد لإياه . وهذا هو المصنف عند أهل السنة . ولم يذكره المصنف [رحمه الله تعالى] في هذا الكتاب .

مادة

قال :

< الشيعة أربعة أنواع : الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة >

الشيعة جنس تحت أربعة أنواع : الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة . أما الامامية فالذى استقر رأيهم عليه أن الإمام بعد الرسول ﷺ على بن أبى طالب ، ثم ولده الحسن ، ثم أخوه الحسين ، ثم ابنه على ، ثم ابنه عبد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ، ثم ابنه على الرضا ، ثم ابنه محمد التقي ، ثم ابنه على النقي ، ثم ابنه الحسن الزكى [المسكرى] ثم ابنه محمد ، وهو القائم المنتظر رضى الله عليهم أجمعين . وقد كان لهم في كل واحد من هذه المراتب اختلافات . فنقول : القائلون بالنسب الجلى على بن أبى طالب رضى الله عنه اتفقوا على أنه كان متعيناً للإمامة . وعن فرقة من الامامية أنهم قالوا : الأمر بعد النبي ﷺ إلى على بن أبى طالب ، يفعل في الامامة ما أحب ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره .

وزعمت الكعلية ، أصحاب أبى كامل معاذ بن الحسين النبهانى ، : أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلى ، وأن علياً كفر لترك القتال معهم . أما الأكثرون فاتفقوا على أنه كان متعيناً للإمامة وإن كان معقلاً في ترك القتال للثبته .

ثم اختلفوا بعد موته ، وزعمت السبائية أصحاب عبد الله بن سبا أنه لم يمت ، وأنه في السماوات ، وأن الرعد صوته والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه . فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا : عليك السلام يا أمير

المؤمنين .

وأما الباقر فقطعوا بدموته ، ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : الامام بعده محمد بن الحنفية وهو قول الكيسانية ؛ على ماسيأتي تفصيل قولهم في فصل مفرد .
والأكثرون قالوا الامام بعده الحسن . ثم اختلفوا بعد موته [الحسن] فمنهم من ساق الامامة إلى ولده الحسن ، وهو الملقب بالرضامن آل محمد . ومنه من ساق إلى ولده عبدالله ، ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ، ثم إلى أخيه إبراهيم .

والأكثرون ساقوها [من الحسن] إلى الحسين . ثم اختلفوا بعد قتله ، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية ؛ وهو قول أكثر الكيسانية .
والأكثرون ساقوها إلى ولده علي بن الحسين زين العابدين . ثم اختلفوا بعد موته ، فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي ، كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد .

والامامية ساقوها إلى محمد الباقر . واختلفوا بدموته ، فمنهم من قال : إنه لم يمت ، فينتظرونه . ومنهم من قطع بدموته ، وهم الأكثرون . ثم اختلفوا ، فمنهم من ساقها إلى غير ولده . وهم فريقان : أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبدالله بن الحسين بن الحسن . وهو قول أصحاب المفيرة بن سعيد السجلى . وثانيهما الذين ساقوها إلى أبي منصور السجلى ، على ماسيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الفلاة .
أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بدموته على قولين : أحدهما الذين قطعوا بأنه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدي . ورووا عنه أنه قال : لو رأيتم رأسي مدهداً عليكم من هذا الجبل فلا تصدقوا ، فإن صاحبكم صاحب السيف . ثم اختلف هؤلاء ، فقالت النادرية بفيئته . وقال آخرون : إنه يغيب وإن أدليام يرويه في بعض الأوقات ، وإنه يبعثهم ويميتهم ، ولكن ما عيّن لهم وقتاً للخروج .

وثانيهما الذين قطعوا بموته . وهؤلاء اختلفوا على أربعة أوجه : أحدها الذين زعموا أن جعفر مات ولا إمام بعده ، وسيرجع إلى الدنيا فيملاها عدلاً كما ملئت جوراً ، وهم النادرية . وثانيها الذين ساقوا الإمامة إلى ولده . وثالثها الذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده . ورابعها الذين جوتوا الأمرين .

أما الذين ساقوها إلى ولده ، فاعلم أنه كان له من الأبناء الاعتباريين أربعة ، عبدالله وعبدالله وإسماعيل وموسى . أما القائلون بإمامة عبدالله فيقال لهم الفتحية ، لأن عبدالله كان أقطع ، ويقال لهم الممادية ، لانتمائهم إلى واحد من أكابرهم يقال له عماد . وأما القائلون بإمامة محمد فيقال لهم السطحية . وأما القائلون بإمامة اسمعيل فهم الاسماعيلية السبعية . وأما القائلون بإمامة موسى فيقال لهم المغضائية . وهيئنا قول آخر ، وهو أن الإمامة كانت لأولاده الأربعة ، وهو قول الفصيلة أصحاب فضيل بن سويد الطحان .

أما الذين ساقوا الإمامة من جعفر إلى غير أولاده فقد اختلفوا على خمسة أقوال : أحدها الطبرية ، أصحاب موسى بن الحسن الطبري ، زعموا أن الصادق أوصى بالإمامة إليه . وثانيها اليريمية وهم أصحاب يريم بن موسى الحايك زعموا أن الصادق أوصى بالإمامة إليه . وثالثها الأقمصية ، أصحاب معاد بن عمران الأقمص الكوفي ، زعموا أن الصادق أوصى بها إليه . ورابعها التيمية ، أصحاب عبدالله بن سعد التيمي . وخامسها الجعدية ، أصحاب أبي جمعة من الكوفة .

وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده ، فهم اليعفورية أصحاب يعفور ، فانهم جوتوا كلا الأمرين .

ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته ، فمنهم من توقف في موته وقال : لا أدري مات أو لم يموت . ويقال لهم المبطورية ، لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء الشيعة قال لهم : ما أنتم إلا كلاب ممطورة . ومنهم من قطع أنه لم يموت وأنه حي . ثم اختلفوا فرعت الاخترية أصحاب محمد بن اشتر

أَنَّ موسى حَيٌّ لَهْمَت وَلَا يَمُوت إِلَى الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ، وَأَنَّهُ أَوْسَى بِالْإِمَامَةِ إِلَيْهِ .
وَزَعَمَتِ الْقَرَامِطَةُ أَنَّ مُوسَى أَوْسَى بِهَا إِلَيْهِ .

وَأَمَّا الْقَاطِعُونَ بِمَوْتِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ سَاقَهَا إِلَى وَلَدِهِ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى . وَالْأَكْثَرُونَ
سَاقُوهَا إِلَى وَلَدِهِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا . ثُمَّ الْقَائِلُونَ بِإِمَامَتِهِ اخْتَلَفُوا بَعْدَ مَوْتِهِ
فَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَقُلْ بِإِمَامَةِ وَلَدِهِ مُحَمَّدٍ التَّقِيُّ ؛ لِصُغَرِهِ وَعَدَمِ عِلْمِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ، فَإِنَّهُ لَمَّا
مَاتَ الرِّضَا كَانَ سِنُّ التَّقِيِّ أَرْبَعَةً ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ ثَمَانِيَةً .

وَأَمَّا الْأَكْثَرُونَ فَقَالُوا بِإِمَامَةِ التَّقِيِّ . ثُمَّ اخْتَلَفُوا ، فَقَالَ قَوْمٌ : لَا يَبْعَدُ أَنَّ
يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْعِلْمَ بِكُلِّ الدِّينِ أَصُولَهُ وَفُرُوعَهُ ، وَإِنْ كَانَ صَغِيرًا ، كَمَا فِي حَقِّ
عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ . وَقَالَ آخَرُونَ : إِنَّهُ كَانَ إِمَامًا عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْأَمْرَ لَهُ دُونَ سَائِرِ
النَّاسِ ، وَلَكِنْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا فِي الصَّلَاةِ وَمَقْتَبًا فِي الْحَوَادِثِ . وَأَمَّا الْمُقْتَبُونَ
كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ إِلَى أَنْ سَارَ بِالْعَاقِبَةِ .

ثُمَّ الْقَائِلُونَ بِإِمَامَةِ التَّقِيِّ اخْتَلَفُوا بَعْدَ مَوْتِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ سَاقَهَا إِلَى وَلَدِهِ
مُوسَى . وَالْأَكْثَرُونَ سَاقُوهَا إِلَى عَلِيِّ النَّقِيِّ . ثُمَّ اخْتَلَفُوا بَعْدَ مَوْتِهِ : فَرَعَمَ بَعْضُهُمْ
أَنَّهُ هُوَ الْمُنْتَظَرُ ، وَمِنْهُمْ مَنْ سَاقَهَا إِلَى وَلَدِهِ جَعْفَرٍ ، وَالْأَكْثَرُونَ سَاقُوهَا إِلَى وَلَدِهِ
الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ .

ثُمَّ اخْتَلَفُوا بَعْدَ مَوْتِ الْحَسَنِ عَلَى اثْنَيْ عَشَرَ قَوْلًا :
الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَهْمَت ، لِأَنَّهُ لَوْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ وَلَدٌ لَظَاهَرَ خِلَافُ الزَّمَانِ عَنِ الْإِمَامِ
الْمَعْسُومِ وَأَنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ .

وَالثَّانِي أَنَّهُ مَاتَ ، لَكِنْ سَيَجِيءُ ، وَهُوَ الْمَعْنَى بِكَوْنِهِ قَائِمًا ، أَيْ يَقُومُ بَعْدَهُ .
وَالثَّلَاثُ أَنَّهُ مَاتَ وَلَا يَجِيءُ ، وَلَكِنَّهُ أَوْسَى بِالْإِمَامَةِ إِلَى أَخِيهِ جَعْفَرٍ .

وَالرَّابِعُ بَلْ أَوْسَى بِهَا إِلَى أَخِيهِ مُحَمَّدٍ .
وَالْخَامِسُ أَنَّهُ لَمَّا مَاتَ مِنْ فَيْرِ عَقِبَ عَلَمْنَا أَنَّهُ مَا كَانَ إِمَامًا ، وَأَنَّ الْإِمَامَ
كَانَ جَعْفَرًا .

السادس بل ظهر أن الإمام كان عجمياً ، لأن جعفرأ كان مجاهراً بالفسق ،
والحسن كان فاسقاً في الغفلة فتمتعت عجماً للإمامة ،

السابع أن الحسن خلف ابنأ ولدقبل موته بسنين ، اسمه عجم ، استتر خوفاً
من عمه جعفر وغيره من الأعداء ، وهو المنتظر .

الثامن أن له ابن ولد بعد موته بشماية أشهر .

التاسع لما مات الامام ولولده فلايجوز انتقال الامامة منه إلى غيره ، فبقى
الزمان خالياً من الامام وارتفعت التكليف .

العاشر يجوز أن يكون الامام لأمن ذلك النسل ، بل من نسل آخر من العلوية .
الحادى عشر لما لم يجر انتقال الامامة من ذلك النسل إلى نسل آخر ، ولا
يجوز خلوه الزمان عن الامام ، علمنا أنه بقى من نسله ابن ، وإن كنا لا نعرفه ،
فنحن على ولايته إلى أن يظهر .

الثاني عشر أمر الامامة معلوم إلى على الرضا وبعده مختلف ، فيتوقف .
واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلى
المثواتى على هؤلاء الاثنى عشر .

أقول : هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بإمامة على ؛ وأكثرها ممأ
لم يوجد له أثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها . والنص الجلى لايقولون
به في غير على رضى الله عنه ، فإن النص من رسول الله ﷺ على على عند الامامية
كان جلياً في مثل قوله ﷺ : « من كنت مولا فعلى مولا » ؛ وعند الزيدية كان
خفياً ، لأنه محتاج إلى ضم مقدّمات إليه يدل الجميع على إمامته . والنصوص
من كل إمام من الاثنى عشر على من بعده عندهم معلوم ، ولا يعتبر الجلاء ولا
الغفاء فيها . ولا كلام على ما في هذا الفصل ، لأنه نقل مجرّد نقله من الكتب .
وقد رأيت رسالة لبعض النوبختيين من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه أن المشهور أن

الأئمة ففترق يثماً وسبعين فرقة . والشيعه قد افترقوا هذا القعد فضلاً عن غيرهم . فذكر من الزيدية عشر فرق ، ومن الكيسائية اثني عشر فرقة ، ومن الامامية أربعاً وثلاثين فرقة ، ومن الفلاة ثمانى فرق ، ومن الباطنية ثمان اوسع فرق . لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام ، كالفلاة وبعض الباطنية . والله أعلم بحقيقة الحال .

قال :

فصل

فى شرح فرق الكيسائية

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على عليه السلام . اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وأنه أخذ علم التأويل والباطن والافاق والأنفس عن ابن الحنفية ، وانهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ . وكان المختار ابن أبى عبيد الثقفى الكوفى القائم بنار الحسين عليه السلام خارجياً أولاً ، وزبيرياً ثانياً ، وشيعياً ثالثاً ، ومتنبياً رابعاً ، ويقال : إن علياً عليه السلام كان يسمى المختار بكيسان .

فهذه الفرقة يقال لها الكيسائية . وهم المتفقون على إمامة عبد بن الحنفية . ثم اختلفوا ، فذهب الحياتية أصحاب حيان بن زيد السراج إلى أنه كان إماماً بعد على بن أبى طالب . واحتجوا عليه بأن علياً دفع إليه الراية يوم الجمل وقال : اطعن بها طمن أليك محمد لاخير في الحرب إننا لم نؤد وهذا يدل على أن علياً أقامه مقام نفسه وهو يوجب الامامة . والأكثر من أنهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين عليه السلام . واحتجوا عليه بوجهين : الأول أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالامامة إليه . الثانى أن الذى بقى من ولد الحسين ، وهو زين العابدين ، كان سيئاً ولم يكن أهلاً للامامة ، فتمسك معجدها .

ثم إن المختار دعى الناس إلى ابن الحنفية، وزعم أنه من دعائه، ثم تنبى؛ فلما عرف غم ذلك منه تبرأ منه.

ثم إن مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبدالله بن الزبير، فدعا ابن الحنفية إلى طاعته. فهرب منه إلى عبدالمملك بن مروان، وكره عبدالمملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن، فخرج إلى اليمن، فمات في طريقه.

ثم اختلفت الكيسانية، فمنهم من قال: إنه حى في جبل رضوى، وإنه بين أسد ونمس يحفظانه، وعندهم عينان نساختان تجريان بماء وعسل، ويعود بعد الغيبة، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهو المهدي المنتظر. وإنما عوقب بالحبس لخروجه إلى عبدالمملك بن مروان وقبله إلى يزيد بن معاوية. وهذا قول الكريهة أصحاب أبي كرب الضريير.

أقول: في هذه الروايات تفاوت كثير يلم ذلك مما رواه أصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم. أما ما قالوا: إن زين العابدين بعد الحسين كان صبياً فليس كذلك، لأنه كان ابن ثلاث وعشرين سنة، وإنما له محارب يوم الطف لأنه كان مريضاً. وكان للحسين ابن آخر اسمه علي أيضاً، وكان له سبع سنين قتل ذلك اليوم. وموت ابن الحنفية في طريق اليمن أيضاً فيه نظر، لأنه كان عند وفاته بالمدينة. وقال أصحابه: إنه غاب ببجل رضوى.

قال: وكان السيد الحميرى على هذا المذهب. وهو يقول:

ألا قل للومى فدتك نفسى أطلت بذلك الجبل المقام

في آيات. ومنهم من أقر بموته، واختلفوا على قولين: الأول الذين ساقوا الإمامة إلى زين العابدين. الثاني الذين ساقوها إلى أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، وهم الاكثرون من الكيسانية. وزعموا أن غمياً أفضى إليه بالأسرار من علم التأويل والباطن.

واختلفوا بعد موت أبي هاشم على سبعة أوجه : الأول الامام بعده زين العابدين .

الثاني أن أبا هاشم مات منصرفاً من الشام بأرض الشَّراء ، وأوصى بالامامة إلى علي بن عبدالله بن عباس . ثم أوصى علي إلى ابنه محمد . وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المقتول بصران .

ثم إنَّ الفائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس إليها ، فقبلها أبو مسلم صاحب الدولة ، ودعا الناس إلى إبراهيم . ولما عرف مروان بن محمد أن الدعوة إليه أخذته وحبه : فتحيرت الشيعة ، فقال لهم يقطين بن موسى ، وهو أحد قدماء الدعوة : إني رأيت إبراهيم الامام في حبس مروان ، فقلت له : إلى من تنكبني ؟ فقال : إلى ابن الحارثية ، وأراد أخاه أبا العباس السَّفاح .

ويقال : إنَّ أبا مسلم ، حين كان كيسانياً واقتبس من دعائهم علومهم ، علم أن تلك العلوم مستودعة في أهل البيت ، فكان يطلب المستقر فيه ، فبعث إلى الصادق : إني قد دعوت الناس عن موالاة بني أمية إلى موالاة أهل البيت ؛ فإن كنت رغبت فيها فلأزيد عليك . فكتب إليه الصادق : « ما أت من رجال ، ولا الزمان زماناً » . فقال إلى أبي العباس .

الثالث أن أبا هاشم أوصى بالامامة إلى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية ، فلما هلك الحسن أوصى إلى ابنه علي بن الحسن . فهلك ولم يخلف . فرجموا عنه إلى الوقف على ابن الحنفية . وهم اصحاب عبدالكريم بن عمر البرزاز .

الرابع : لا ، بل أوصى بها إلى بنان بن سميان النهدي الغالي .

الخامس : لا ، بل أوصى إلى عبدالله بن عمرو بن حرب الكندي .

السادس : لا ، بل أوصى إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن

أبي طالب .

فهذه الاختلافات الكثيرة تحكّمات محضنة لأطائل فيها ، [تحتها ، خ] .

أقول : وقال السيد الحميري في حقّه هذه الآيات :

ألا إن الأئمة من قریش	لدى التحقيق أربعة سواء
على الثلاثة من بنیه	هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسيط سبط إيمان وبر	وسبط غيبتة كربلاء
وسبط يملا الارضين عدلاً	إمام الجيش يتقدّمه اللواء
تواری لا يرى فيهم زماناً	برضوى عنده غسل وماء

ثم إن السيد الحميري رجّع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال :
تجفرت باسم الله والله أكبر وأيقنت أن الله يعفو ويغفر

في آيات . وقوله : « ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقبلها ابو مسلم منهم - الى قوله - بعث الى الصادق ، كلها بخلاف ما روده . وهو أن ابا مسلم كان على دعوة العباسية ، وكان كاتبهم وامينهم ، واصله كان من اصفهان ؛ ولما ظهرت دعوتهم بمر و التمسوا اميراً بعثه بنو العباس الى خراسان وجعلوه كبير اهل الدعوة ، وخرج ، وجرى ماجرى ، وبعث ابو سلمة ثاقباً له الى العراق ، وهو كان يميل الى التشيع ، فبعث الى الصادق وقال له الصادق : « ما انت من رجالى ولا الزمان زمانى ، وقتله ابو مسلم لذلك . وبالجمله انقطعت الكيسانية ، ولم يبق منهم بعد ذلك العصر احد » .

قال :

فصل

فى شرح فرق الزيدية

فالذى يجمعهم ان الامام بعد الرسول ﷺ على بن أبى طالب بالنسبة الخفى
ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم كل فاطمى مستحق لشرائط الامامة ، دعى المخلق
الى نفسه ، شاهرآ سيفه على الظلمة . واختلفوا ، فقال بعضهم : الرسول نص على
على ﷺ والحسن والحسين . و [قال] آخرون : إن الرسول نص على على ، و
هو نص على الحسن ، و الحسن [نص] على الحسين .

وفرقهم ثلاثة: الجارودية اصحابُ ابي جارد زيار بن منقذ المديني، زعموا ان الرسول ﷺ نص علي علي بالوصف دون التسمية. والناس قد قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، وإنما نصبوا ابا بكر باختيارهم ففسقوا به. والسليمانية اصحاب سليمان بن جرير، زعموا ان البيعة طريق الامامة، واثبتوا امامة الشيخين بالبيعة امرأ اجتهادياً، ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد، وتارة يخطئونه، لكنهم يقولون: الخطأ فيه لا يبلغ الفسق. وطعنوا في عثمان وكفروه؛ وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية بقتالهم علياً.

والصاحبة اصحاب الحسن بن صالح بن حي الفقيه، كان يثبت امامة ابي بكر وعمر؛ ويفضل علي بن ابي طالب على سائر الصحابة. إلا انه توقف في عثمان، وقال: إذا سمعنا ماورد في حقّه من الفضائل اعتقدنا ايمانه، وإذا رأينا أخطائه التي نُفِيت عليه وجب الحكم بفسقه؛ فتعيرنا في امره وفوقناؤه إلى الله تعالى. وقول هؤلاء في الاصول قريب من مذهب المعتزلة.

أقول: شرائط الامامة عند الزيدية خمسة: احدها ان يكون من احد السبطين اعني من بنى الحسن او من بنى الحسين، وثانيها أن يكون شجاعاً، لثلا يهرب في الحرب. وثالثها أن يكون عالماً، ليفتي الناس في الشرع. ورابعها أن يكون ورعاً، لثلا يثقف بيت المال. وخامسها أن يخرج على الظلمة شاهراً سيفه ويدعو إلى الحق.

وكان الامام علياً بالنص الخفي، ثم الحسن والحسين، لقوله ﷺ: «الحسن والحسين امامان، قاما او قعدا»، ان خرجا اولم يخرجوا. ولم يكن زين العابدين اماماً، لانه ماخرج؛ وكان ابنه زيد اماماً. وهم ينسبون إليه. وسُمي الامامية بعده رافض، لانهم رفضوا زيدا حتى قُتل. وهم في الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون، إلا في مسائل معدودة.

قال:

فعل:

في الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية

مدار مقالاتهم في الاستدلال على قاعدة ، وفي الجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى . أما الأولى أن الإمامة لطف ، لأننا نعلم بالضرورة بعد استقرار العرف أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من القبائح كان امتناعهم عنها أكثر من [المكس] القلب ، واللطف يجري مجرى التمكين وإزالة المفسدة . ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الإمامة أيضاً واجبة .

وبنوا على هذا عصمة الأنبياء ، قالوا : إمكان صدور التبعيض عن الخلق منجوح لهم إلى الامام ، فلو تحقق هذا في حق الامام لاقتصر هو إلى إمام آخر ولزم التسلسل . وبنوا كون الاجماع حجة على هذا ، لأنه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم ، والمعصوم لا يقول إلا بالحق ، وكان الاجماع كاشفاً عن قول المعصوم الذي هو حق فكان الاجماع حجة ، فظهر بهذا أن العلم بكون الاجماع دليلاً لا يتوقف على العلم بصدق الرسول .

وبنوا إمامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقيقة الاجماع . وبيانهم : أن العقل لما دل على أن الامام واجب العصمة ، وكل من قال بذلك قال : إنه علي بن أبي طالب عليه السلام ، وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقرار من دين محمد عليه السلام ؛ فلو قلنا : بأن الامام غير علي ، كان ذلك خرقاً للاجماع .

وبهذا أثبتوا إمامة سائر أئمتهم ، فأثبتوا وجود محمد بن الحسن [العسكري] وغيبته وإمامته . قالوا : إن وجود هذا الشخص بقاء في هذه المدة الطويلة ممكن ، والله تعالى قادر على الممكن ؛ وثبت امتناع خلو الزمان عن الامام المعصوم . وكل من قال بذلك قال : إنه هذا ، فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع .

لا يقال : اليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة ؟ فكيف ادّعى إجماع الكل على هذا الترتيب ؟ ولأن الاسماعيلية فرقة عظيمة زماننا ، وهم ينازعون في هذا الترتيب .

لأنّا نجيب : عن الأوّل بأنّ القائلين بشير هذا الترتيب انقضوا ، فلو كان إجماعهم وقولهم حقّاً لكان أهل هذا الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول معجمين على الخطأ ، وإنه غير جائز . وأمّا خلاف الاسماعيليّة فغير قاضٍ ، لما بينا أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً ، وهم فساقٌ ، بل كفرٌ ، لقدحهم في الشرع وقولهم بقيد العالم . فهذا غاية تقرير مذهبهم .

ثمّ إنّ على هذا المذهب اعتراضاً . وهو أنّ عليّاً وأولاده لو كانوا أئمةً فلم يمتثلوا بالامامة وما حاربوا الظلمة لأجلها ، فمنع هذا قرينة الشيعة قاعدة أخرى وهي القول بجواز التقيّة ، قياساً على جواز اختفاء النبي ﷺ في الفار .

فظهر أنّ اعتمادهم في مذهبهم ، أمّا في الاستدلال فعلى وجوب الامامة عقلاً ، وأمّا في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقيّة . فان صحّ كلامهم في هاتين المقدّمتين فالدست لهم ، وأمّا تمسكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك ممّا يشار كهم الزيدية فيه .

وأما رواية النصّ الجليّ فالأدكياء منهم معترفون بأنّه لا يجوز ادّعاء التوائرها فيها ، حتّى أنّ الشريف المرتضى ، وهو أجلّ الامامية قدراً وأكثرهم علماً وأغوصهم فكراً ونظراً ، روى في كتابه الثاني ، عن أبي جعفرين قبيّة أنّ السامعين لهذا النصّ كانوا قليلين !

والاعتراض : لاسلم وجوب الامامة ولا سلم كونها لطفاً . قوله : « والخلق إذا كان لهم رئيس قاهر فالأمر كذا وكذا . قلنا : لو كانت القضاة والأمراء كلّهم معصومين لكان اللطف أتمّ . فيلزكم وجوب ذلك . فلمّا لم يجب ذلك بالإنفاق عَلِمْنَا أنّ ذلك غير واجب ، إمّا لأنّ في نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كلّ محلّة ، وإن حصلت المنفعة المذكورة ، إلا أنّ هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلماها . لأنّ ذلك وإنّ ذلك وإن كان لطفاً محضاً خالياً عن شوائب المفاد ، لكنّ اللطف غير واجب . وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله . وهذه النكتة هي هنا

كافية، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطبوعة.

سلمنا وجوب الإمامة، فلا نسلم أن الإجماع حجة. قوله: «الإجماع يكشف عن قول المعصوم»، قلنا: معنى بالإجماع الإجماع الذي لا صرف له مخالفاً، أو الذي يعرف أنه لا مخالف له. فالأول ممنوع، لأن عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه. والثاني مسلم، لكن لا نسلم أنه يمكننا العلم بالإجماع على هذا الوجه، فمن الذي يمكنه القطع أنه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد يخالف في هذه المسألة؟ لا يقال: إنه يمكننا أن نعلم أنه لا مخالف، لأن العبرة بالعلماء بالعلوم، والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون، فيمكننا أن نعرف أقوالهم؛ ولأن ما ذكره يفتنى إلى سد باب الإجماع، وأتم لا تقولون به.

لأننا نجيب: عن الأول بأننا لا نسلم أن العلماء من أهل كل عصر معروفون في هذا العالم، لأن أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق، وبالعكس؛ ولأن الإمام المعصوم أجل الأمة وأفضلهم، مع أنه غير معروف في العالم؛ ولأن العلماء الذين تعرفهم في العالم تعلم من كل واحد عنهم أنه عاش ثلاثمائة سنة وأكثر وأنه ليس ولد الحسن العسكري؛ بل تعلم أباه وجدّه. وحينئذ نقول: لو كان صح ما ذكرتموه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفى إمامكم. لا نقول: لو كان مشهوراً فيما بين الناس لكان موجوداً، وإذ ليس بمشهور فليس بموجود. لا يقال: إنه معروف ولكنّه مجهول النسب والامر. لأننا نقول: لوجاز خفاء ذلك لجاز أيضاً خفاء قوله ومذهبه؛ إذ ليس يجوز أحدهما بأبعد من تجويز الآخر.

وعن الثاني: أننا نمتري بإمكان الإجماع حيث يكون العلماء قليلين نحوهم بلدة، وأما الآن فلا ندري. فلعل في أهل العالم من يزعم أن أبابكر واجب العصمة، أو يدعي ذلك في إنسان آخر؛ فإنا نلهم هذا الاحتمال انقطع القطع. سلمنا أن الإجماع يكشف عن قول المعصوم؛ لكن قول المعصوم متى كان حجة؟ مطلقاً، أم عند عدم التيقن؟ الأول ممنوع بالاتفاق بيننا وبينكم، والثاني مسلم، لكنّه لا يدلّ

على أن القول المجمع عليه حجة ، لاحتمال أن يكون الامام وافق على ذلك تقيّةً وخوفاً . وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع .

سلمنا صحة دليلكم ، لكنّه معارضٌ بآته لو كان إماماً لا يظهر الطلب كما أظهره عليّ عليه السلام مع معاوية وكما أظهر الحسين عليه السلام مع يزيد ، حتّى آل الأمر إلى قلة المبالاة بالقتل . ولأنّ عبدالرحمن ابن عوف لما بايع يوم الشورى عليّاً على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيعين لم يرض عليّ بالتزام سيرة الشيعين ؛ فترك الامامة لذلك ، مع أنّه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وإن كان ينوى به غير ظاهره ، فانّ في المعارض لمنهوخة عن الكذب . فمن لم يرض بهذا القدر كيف يقال : إنّّه رضى بالكفر للتقيّة ؛ وتمام الكلام مذکور في النهاية .

ولنختم هذا الكتاب [الكلام] بما يحكي عن سليمان بن جرير الزبدي أنّه قال : إنّ أئمة الرافضة وضعوا مقالاتين لشيعتهم ، لا يظفرُ معهما أحد عليهم : الأوّل : القولُ بالبدا ، فإنا قالوا : إنّهُ سيكونُ لهم قوّة وشوكة ، ثمّ لا يكونُ الأمرُ على ما أخبروه ؛ قالوا : بئنا لله تعالى فيه . قال زرارة ابن أعين من فدعاء الشيعة ، وهو يخبرُ عن علامات ظهور الامام :

فذلك أمارات تجيء لوقتها	ومالك عمّا قد راّه مذهب
ولولا البدا سميت غير فائت	ونمت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثمّ تصرّف	وكان كنار دهرها تلهب
وكان كشور مشرق بطبيعة	فله عن ذكر الطبايع مرغب

والثاني : التقيّة ، فكلمّا أرادوا شيئاً تكلموا به ؛ فإنا قيل لهم : هذا خطأ ؛ أو ظهر لهم بطلانه ، قالوا : إنّما قلناه تقيّة . والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله أجمعين .

أقول : إنّهم لا يقولون بالبدا ؛ وإنّما القولُ بالبدا ما كان إلا في رواية . رووها عن جعفر الصادق عليه السلام : أنّه جمل إسماعيل القائم مقامه بعده ، فظهر من

إسماعيل مالم يرتضه منه ، فجعل القائم مقامه موسى ، فسئل عن ذلك ؟ فقال : دبدا لله في أمر إسماعيل . وهذه رواية ؛ وعندهم أن الخبر الواحد لا يُوجب علماً ولا عمداً . وأما التقيّة فانهم لا يُجوزونها إلا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه ، فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني . أما إذا كان بشير هذا الشرط فلا يُجوزونها .

والمُصنّف اقتصر في باب الامامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ، ولم يُورد أقوال الفلّة والباطنية ، ولم يورد أقوال الخوارج ، ولأقوال أهل السنة والجماعة . ولما التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فلنقطع الكلام ، حامدين لله تعالى ، ومعلنين على بيته وآله ، عليه السلام ، ومستغفرين عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله سبحانه به ، به ورسوله محمداً المختار .

قال الشارح ورحمه الله : قد فرغت من تسويده ، في السابع عشر ، من شهر صفر ، لسنة تسع وستين وستمائة .

رسالة الامانة

خواجه نصيرالدين طوسي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله واسع الرحمة وسابغ النعمة ، وصلى الله على شافع الأئمة وكاشف الغمة وآله أولى الصمة وذوى الحكمة . وبعد ، فقد التمس مني من هو أوجد زمانه وأفضل أقرانه ، الأخ الأجل ، الامام الأكمل ، مجد الدين ، شهاب الاسلام ، سند الفضلاء فخر العلماء ، علي بن نادر ، أدام الله بهجته وحرس من الآفات مهجته ، تحرير رسالة وجيزة في معرفة الركن الثالث من اصول الدين ، وهو الكلام في إمامة الأئمة الطاهرين ، بحسب ما يقتضيه الأ نظار ويرتضيه العقول ، دون ما استفيد من المسموع والمنقول . وذلك بحسب ظنه وكرم خلقه . لكن الظن يعيب ويخطئ والكرم يكف ويجدي . فأجبتة مبتغياً رضاه ، مؤثراً هواه ، مع اعترافي بقلّة البضاعة وعدم المهارة في الصناعة واستجماع الموانع التي تحول بين الناظر والنظر ، من ضيق الوقت وتوزع الخاطر والكون على جناح السفر ، وأوجزت فيه الكلام إيجازاً يليق بالحال ، مقتصراً على ما لا بد من اصول المقال ، غير مطنب بتكثير الجواب والسؤال ، كما هو سنة أصحاب الاعتراض والجدال . فان أسهل الله وأبجح الأمل استأنفت الكلام المشيع في المستقبل ، وهذا وأن الشروع في المقصد ، والله وليّ الاحسان .

فصل > اول <

ينبغي أن يعلم أن لكل مسألة موضعاً معلوماً من العلم الذي هي كجزء منه ، لا تقدم عليه ولا تؤخر منه ، بل يبين فيها ما يتعلق بها ، دون مبادئها التي هي مسائل آخر برؤوسها او لواحقها أن ينظر فيها بعد النظر فيما هو مبنية عليه ، وعلى الناظر فيها أن يسلم المبادئ التي عليها بناء المسألة ؛ ولا يترض عليها فيها ، لأن المنع منها والاعتراض عليها يتلزمان بنظر آخر غير النظر الذي هو ناظر فيه ، فان خالجه شك عليها او اعتراه وهم فيها فليرجع إلى المواضع المخصوصة بها وليؤخر النظر فيما نظر

فيه ، إلى أن يحقق المبادئ التي هي كالقواعد . الا ترى : أن الباحث عن قدرة الله تعالى لا يتكلم في حدود الاجسام ولا يبحث عنه ، بل يكون ذلك مقراً عند مسلمات . وكذا في كل مسألة من المسائل وعلم من العلوم . والمسألة التي نحن بصدها مرتبة على التوحيد والعدل والنبوة على الوجوه التي اقتضتها الأدلة واعتقدتها الفرقة المحقة . فليسلم ههنا أن العالم حادث ، والله تعالى مُحدثه ، وهو واجب الوجود لذاته أزلاً وأبداً ، قادر على جميع المقدورات ، عالم بجميع المعلومات ، غني عما سواه ، مريد للطاعات ، كاره للمعاصي ، لا يفعل بالواجبات ، ولا يفعل بالمقبحات ، ولا يريد ذلك . وقد كلف المبيد لمصالحهم بحسب وسعهم ، وقام بالأطراف الواجبة عليه مما يتعلق بتكليفهم ، وأزاح عنهم ، ليس غرضه في جميع ذلك إلا إحسان إليهم وإفاضة النعم عليهم وتكميلهم بالوجه الأفضل والبلوغ بهم إلى الثواب الأجل . وقد أرسل محمداً ﷺ رسولاً موصوماً قائماً بالحق وقالوا بالصدق ، وأُنزل عليه الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد . فنسخ بشريعته الشرائع وبسننه السنن ، وهي باقية إلى يوم القيامة ، إلى غير ذلك من الأصول . فمن كان في نفسه ريب في شيء من ذلك فليس من الناظرين في الإمامة ، بل لا يستفيع بالنظر فيه ، فليقر هذا . وذلك ما أردنا بيانه قبل اقتتاح الكلام .

فصل > ثاني <

ثم اعلم أن الكلام في الإمامة مبني على خمس مسائل ، يعبر عن كل واحدة منها بصيغة مفردة هي كلمة . وتلك الكلمات : ما ، وهل ، ولم ، وكيف ، ومن . فأولها قولنا : « ما الإمام ؟ » وهي التي يبحث فيها عن تفسير هذه الكلمة وحدها على حسب العرف والاصطلاح . وثانيها قولنا : « هل الإمام ؟ » أي هل يكون الإمام موجوداً دائماً أو في بعض الأوقات أم لا ؟ وهي التي يبحث فيها عن جواز خلو زمان التكليف عن وجود الإمام أو امتناعه . وثالثها قولنا : « لم الإمام ؟ » أي لم يجب أن يكون الإمام موجوداً ؟ وهي التي يبحث فيها عن العلة المقتضية لوجود الإمام . ورابعها قولنا :

« كيف الامام ؟ » وهي التي يبحث فيه عن الصفات التي ينبغي أن يكون الامام موصوفاً بها . وخامسها قولنا : « من الامام ؟ » وهي التي يبحث فيها عن تعيين الامام في زمان وشريعة الاسلام . وهذا الترتيب هو الصحيح ، إلا أنه ربما يقدم الكلام في اللحية والكيفية على الكلام في الهلية من بعض الوجوه ، لأنها تعرف بهما . ونحن نورد كل مسألة في موضعها ، ونفرد بها بما يليق بها على شرط الإيجاز الموعود ، إن شاء الله تعالى .

المسألة الاولى > ما الامام ؟ <

الامام هو الانسان الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا بالأصالة في دار التكليف ، وهذا الحد أقمّ ممّا ذكر في بعض الكتب . واعلم أن الحد لا يبيّن بالبرهان ، بل هو اليقين الذي يبيّن غيره ، فلا يرد عليه اعتراض ومنع ، إذ لا مانع للمصطلح أن يضع ألفاظاً بازاء ما يريد إلا أنه ينبغي أن يكون مطّرداً في المواضع المستعملة في المعنى المراد من غير مناقضة ومخالفة .

المسألة الثانية > هل الامام ؟ <

لنا في إثبات المطلوب فيها مسلكان .

المسلك الاول : > نصب الامام لطف في التكليف الواجبة <

الامام الذي حدّناه إذا كان منصوباً ممكناً ؛ يقرّب المكلفين إلى القيام بالواجبات والالتزام من المقبضات ويمتدّهم عن الاخلال بالواجبات وارتكاب المقبضات . وإذا لم يكن كذلك : كان الأمر بالعكس . وهذا الحكم ممّا قد ظهر لكل عاقل بالتجربة وصار ضرورياً له بحيث لا يمكنه أن يدفعه . وكلّ ما يقرّب المكلفين إلى الطاعات ويمتدّهم عن المعاصي فقد يُسمّى لطفاً اصطلاحاً . فظهر من ذلك أن كون الامام منصوباً ممكناً لطف في التكليف الواجبة .

ثمّ الامام المذكور إمّا أن يكون بحيث يجوز منه أن يخلّ بواجب او يفعل فيحياً ، او يكون بحيث لا يجوز ذلك منه . فان كان بحيث يجوز ذلك منه يمتنع أن يكون لطفاً ، اى مقرّراً او مبعثاً . وإلّا لزم أن يكون داخلاً فيما هو خارج عنه . اى يكون من المحتاجين إلى نفسه لجواز المعصية عليه ، ومن غير المحتاجين لكونه

محتاجاً إليه . والمحتاج إليه غير المحتاج . وتزيد بيانه فيما بعد . فاذا امتنع أن يكون من القسم الأول وجب أن يكون من القسم الثاني . وحينئذ لا يمكن نصبه من فعل غير الله ، لأن غير المطلق على السرائر لا يكون مطلقاً على السرائر ، فلا يقدر أن يميز الموصوف بامتناع وقوع المعصية عنه عن غيره حتى يتصبه إماماً . فظهر أن نصب الامام ليس من فعل غير الله تعالى . وأما تمكينه فظاهر على ما ثبت في المدل ؛ وأنه من أفعال المكلفين ، إذ المدح عليه والذم على شدة راجعان إليهم .

ومعنيين من باب العدل أن اللطف ينقسم قسمين : أحدهما ما يكون من فعل الله ، وثانيهما ما يكون من فعل غيره . وكل قسم منها ينقسم أيضاً إلى قسمين : أحدهما ما يكون لطفاً في واجب ، وثانيهما ما يكون لطفاً في مندوب ، وبين أن كل لطف من فعل الله ، في واجب كلف المبد به على وجه لا يقوم غيره من أفعاله وأفعاله غيره مقامه فيما هو لطف فيه ، واجب على الله . وإلا لقبح التكليف بالمطوف فيه ؛ وانتقض فرضه . ونصب الامام فيما نحن فيه كذلك . فثبت أن نصب الامام مادام التكليف باقياً واجب على الله . ومن المسلمات هي هنا المقررات من باب العدل أنه سبحانه لا يغفل بما يجب عليه ، فيكون الامام منصوباً مادام التكليف باقياً ، فيكون الامام موجوداً ، وهو المطلوب . فان قيل : أولاً : لم لا يجوز أن يقوم ، غير ما أوجبتم على الله من أفعاله أو أفعال غيره ، مقامه ؟ حينئذ لا يكون نصب الامام واجباً . وثانياً : متى يجب هذا النصب ، إذا كان خالياً عن جميع وجوه المفاسد المطلقة ؟ الأول مسلم والثاني ممنوع ، ولكن لم لا يجوز أن يكون فيه مفسدة خفية لا نعرفها وبسببها لا يجب عليه . وثالثاً : لو وجب وجود امام معصوم لكونه مقررّاً بامتناعاً لوجب أن يكون جميع نوابه ورؤساء القري والنواحي بل الحكام بأسرهم معصومين ، لأن ذلك أشدّ قهراً وتقييداً . ورابعاً : هب أن الامام منصوب إليكم . لم قلتم : كون الامام منصوباً ممكناً لطف ، فنجد عدم تمكينه لا يحصل اللطف . وإذا علم الله تعالى ذلك كان النصب الذي لا يتم إلا باللفظ عبثاً ، فلا يجب عليه .

أجبتنا : عن الاول : أن قيام البديل مقامه لا يتصور إلا في حال عدمه . وقد قلنا

في صدر المسألة إننا تعلم ضرورة أن التقريب والتباعد عند عدم نصب الإمام أو تمكينه على عكس ما ينبغي ويستحيل أن يكون له بدل . وعن الثاني : بوجهين : الأول أن قرب المكلفين من الطاعة وبهدمهم عن المعصية مما يطابق غرض الحكيم من التكليف ويقرّب حصوله ، وعكسهما مما يناقضه ويبعد حصوله . فلو كان فيما يطابق غرضه ويقرّب حصوله مفسدة لكان حصول غرضه مفسدة . وذلك باطل على ما تبين في باب العدل أنه لا يريد القباح . الثاني : أن المفسدة لا يكون راجعة إلى الحكيم ، إذ هو واجب الوجود لذاته غني عن غيره ، لا يصلح عليه جذب نفع ولا دفع ضرر . فلو كانت لكافة راجعة إلى غيره . والذي أثبتناه من وجوب نصب الإمام فيه المصلحة العامة للمكلفين . فلو كانت فيه مفسدة راجعة إليهم لكان عين ما هو مصلحة لهم مفسدة لهم ، هذا خلف . وعن الثالث : أننا أوجبنا عليه ما يفيد التقريب والتباعد ، لا ما يزيد التقريب والتباعد ، وذلك غير وارد علينا . بيا أنه أن المكلف إذا استوتت نسبتُه إلى ما يريد الحكيم منه وإلى ما لا يريد ، يجب على الحكيم أن يقرّب به إلى ما يريد ويبعده عما لا يريد ، حتى يحصل ترجيح أحد المتساويين على الآخر الذي لا يتم الوقوع إلا به . أما إذا كان ما يريد أقرب ، فالترجيح حاصل . وموجب الوجوب وهو التساوي المانع عن الوقوع زائل ، فلا يجب عليه . وعن الرابع : أن التمكين ليس من أفعاله سبحانه ، ولا يجوز أن يخل بما يجب عليه ، لا لخلال غيره بما يجب عليه ، خصوصاً إذا كان الواجب المتعلق بالغير موقوفاً على الواجب المتعلق به ، لأن إزاحة العلل واجبة عليه سبحانه ، وهو لا يخل بالواجب .

المسلك الثاني : > اختصار نصب الإمام بتدبير الله العالم بمصالح الناس <
مما يعلم كل عاقل بالضرورة أن كل حاكم يتعلّق به حكم من أحكام جماعة يكون إرضاء ذلك الحكم مصلحة لهم والتوقّف فيه مفسدة لهم . ولا يريد الحاكم إلا ما يقتضي مصلحتهم ، فيقع منه أن لا يقيم من بعض فيه ذلك الحكم إذا لم يتوكل بنفسه . ولذلك يذعنون كل والى ناحية إدراعى قطيعة يغيّب عنهم ، غير مختلف من يقوم فيهم مقامه مع عدم الموانع ، ويؤبّخونه . والبارى سبحانه هو الحاكم على

الاطلاق وقد تعلق به أحكام المكلفين ، بل ليس لغيره التصرف فيهم على الإطلاق ، وإنفاذ كل ما يقوم به الرئيس القاهر الأمر الزاجر العادل فيهم مصلحة لهم ، وهو لا يريد إلا ما يقتضي مصالحهم ولا يقوم بنفسه بجميع ذلك ؛ فيجب منه أن لا يقيم فيهم من يقوم بها ، أي يجب عليه نصب إمام لهم وهو لا يخل "بواجب" فالإمام موجود منصوب . وهو المطلوب . إن قيل : لم لا يجوز أن يجعل الاختيار في ذلك إليهم ؟ . قلنا : قد تعلم ضرورة أن كل حاكم يكون أعلم برعيته منهم بأنفسهم ولا يريد إلا مصالحهم ، يشبح منه أن يجعل اختيار النائب القائم بمصالحهم إليهم ، إذ فيه جواز وقوعهم فيماوجب النصب فيه ، مخافة الوقوع فيه . وليس كذلك إذ لم يجعل ذلك إليهم .

المسألة الثالثة < لم الإمام ؟ >

قد لاح ممّا سلف أن جواز وقوع الاختلال بالواجبات وارتكاب المقتضات معوج إلى نصب إمام يمنع المكلفين من ذلك ويزجر المخلين والمركبين ويحملهم على أضعافها ، ليصير المكلفون مقررّين إلى الطاعات مبعدين عن المعاصي . فذلك هو السبب المقتضي وجود الإمام ووجوب نصبه على الله تعالى وتمكينه على الخلق .

المسألة الرابعة < كيف الإمام ؟ >

الصفات التي ينبغي أن يكون الإمام عليها ثمانية .

أولها العصمة . وهي ما يمتنع معه من المعصية متمكناً منها ولا يمتنع منها مع عدمه . ويجب أن يكون الإمام موسوفاً بها الوجهين :

{ الوجه الأول : أنه لو كان غير معصوم لكان محتاجاً إما إلى نفسه أو إلى إمام آخر فيدور أو يتسلسل ، وهما محالان . وذلك لوجود العلة المحوجة إليه فيه .

فان قيل : أو لا : المعصوم لا يخلو : إما أن يقدر على المعصية أو لا يقدر ، فان كان يقدر فلا يخلو إما أن يمكن وقوعها منه أو لا يمكن وقوعها منه . فان أمكن فهو كسائر المكلفين في الحقيقة من غير امتياز . فان لم يمكن فقد رتبه على ما لا يمكن وقوعه لا يكون قد رتبه . وإن لم يقدر فهو مجبور وليس ذلك بشرف له . وثانياً : إذا جاز أن يمتنع وقوع المعصية من شخص من المكلفين لفعل الله ولا يضر ذلك قدرته وتمكينه من الطرفين .

فالواجب أن يجعل جميع المكلفين كذلك إذا كان الفرض من وجودهم لإصـال التواب إليهم دون وقوع المعصية منهم وعقابهم عليها . وثالثا : لم لا يجوز أن يكون الانتهاء في الاحتياج إلى النبي والقرآن وينقطع التسلسل .

أجبتنا : عن الاول : أنه يقدر عليها ولكن لا يقع مقدوره منه لعدم خلوص داعيه إليها كما يقول في امتناع وقوع القبائح من الحكيم تعالى ، وكما يقول في عصية الأنبياء ﷺ ، فإن القدرة على ما لا يمكن وقوعه لا اعتبار شيء غير ذاته لا يستنكر ، إنما يستنكر القدرة على ما لا يمكن وقوعه لذاته . وعن الثاني : أنا لا نقول إن الحكيم سبحانه جعل شخصا واحداً بفعله معصوماً من غير استحقاق منه لذلك ، بل نقول : كل من يستحق الألفاظ الخاصة التي هي العصمة بكسبه ، فهو سبحانه ينصبه بها . ثم الامام يجب أن يكون من تلك الطائفة فالمكلفون بأسرهم لو استحقوا بكسبهم تلك الألفاظ الخاصة لكانوا كلهم معصومين . فظهر أن الخلل في عدم عصمتهم راجع إليهم ، لا إليه تعالى . وعن الثالث : أن نسبة غير المعصومين إلى النبي أو إلى القرآن نسبة واحدة . فلجواز أن يكون النبي الموجود في زمان سابق والقرآن مغنياً لمكلف مع جواز الخطأ منع عن الامام ، لجاز في الجميع مثل ذلك . وحينئذ لا يجب احتياجهم جميعاً إلى الامام . وقد سبق فساد اللزوم ، فظهر فساد الملزوم .

[الوجه الثاني : إذا ثبت وجوب نصب الامام على الله تعالى بالطريق الثاني نقول : إننا نعلم ضرورة أن الحاكم إذا نصب في رعيته من يعرف منه أنه لا يقوم بمصالحهم ولا يرعى فيهم ما لأجله نصب ، وكان فرضه من نصب الامام أن يقوم بمصالحهم ورعاية ما لأجله احتاجوا إلى منصوب من قبله ، يستقيم العقول منه ذلك النصب وينفر عنه ، ونصب غير المعصوم من الله تعالى داخل في هذا الحكم . فقلنا أنه لا ينصب غير المعصوم . فكل امام ينصبه الله تعالى فهو معصوم .

وثانيها العلم بما يحتاج إلى العلم به في إمامته من العلوم الدينية والدنيوية ، كالشرعيات والسياسات والآداب ودفع الخصوم وغير ذلك ، لأنه لا يستطيع القيام بذلك مع عدمه .

وثالثها الشجاعة التي يحتاج إليها في دفع الفتن وقمع أهل الباطل وزجرهم إذ لا يتأتم

القيام بما يقوم به إلا بها. ولا شيء إذا قرء يوم ضرر بخلافها إذا قرء كل واحد من رعيته. ودأبها كونه أفضل من كل واحد من رعيته، وأشجع وأسخى، وبالجملة أكمل في كل ما يمد من الكمالات، لأنه مقدم عليهم. وتقدم الرجل على من هو أكمل منه فيبيع عقلاً. وخامستها كونه طاهراً من الصيوب المنفرة خلقاً وأصلاً وفعلاً، كالجذام والبرص في الخلقة، والحقد والبخل في الشيمة، ودنائة النسب وكونه ولد الزنا في الأصل، والصناعات الركيكة والأعمال الخسيسة في الفرع، لأن جميع ذلك جار مجرى اللطف، إذ فيها تقرب الخلق إلى تمكينه واستمالة قلوبهم إليه. وفي ضد ذلك ضد. وسادستها كونه أقرب الخلق إلى الله تعالى وأكثر استحقاقاً للنواب، لأنه مقدم على كل واحد من رعيته بأمر الله وتقديسه إياه. والله لا يقدم عبداً على عبد على الإطلاق، إلا كما ذكرناه.

وسابقتها اختصاصه بآيات ومعجزات تدل على إمامته، إذ لا طريق للخلق في بعض الأوقات إلى قبوله إلا بها. فأنها إذا ظهرت على يده في وقت مس الحاجة إليها، وقرت بدعواه للإمامة علم أنه منصوب من قبل الله تعالى.

وثامنتها كونه إماماً في جميع دار التكليف بأفراجه في زمانه. واستدل بعض أهل النظر على ذلك بأن كثرة الأئمة مع اختلاف دواعيهم يمكن أن يصير سبب مقاومة ومداومة يحدث بينهم، فيظهر بسببها الفتنة والفساد، ويحدث من وجودهم ما لا أجله لهم يجز عدهم، فلا يجوز وجودهم أيضاً، وهو محال. أما إذا كان الإمام واحداً يرتفع هذا الجواز ويحصل المقصود على طريق القطع. فإن قيل: إذا اشترطتم العصمة كيف يمكن الاختلاف المؤدى إلى خطأ بعضهم بينهم. يقال: العصمة هي الألفاف التي من أجلها لا يخلص دواعي صاحبها إلى فعل القبيح. ومن تلك الألفاف عدم من يقع ويوجد معه في معرض المقاومة. والاولى أن يستدل في هذا المقام بالسمع. فهذه هي الأوصاف اللازمة لكل إمام من الأئمة. وذلك ما أردناه.

المسألة الخامسة > من الامام ؟ <

إذا ثبت أن زمان التكليف لا يخلو من وجود إمام معصوم مكن أدوم يمكن،

وجب أن يكون كل ما قاله أو فعله أهل زمان بأسرهم متفقين عليه صدقاً وحقاً، لدخول المصوم فيه قطعاً وامتناع وقوع الكذب والباطل منه. أما إذا اختلفوا فكل منفرد يخل بواجب أو يفعل قبيحاً أما لا يكون قوله أو فعله الذي انفرد به إلا كذباً وباطلاً، إلا أنه غير المصوم الصادق الحق، بل يكون ما اتفق عليه الباقيون بعد هذا المنفرد صدقاً وحقاً؛ أو يكون الحق والصدق مندرجاً في أقوال الباقيين إذا كان بينهم مخالفة. فبان من ذلك أن إجماع أهل الدنيا بأسرهم حق. فان اختلفوا فالحق ما أجمع إليه أهل الاسلام دون غيرهم. فان اختلف أهل الاسلام فالحق ما أجمع عليه أهل الحق وهم القائلون بالتوحيد والعدل والنبوّة والامامة، على الوجه الذي اقتضاه العقل وأكده النقل. فاذا عرفت هذا، فاعلم أن الناس قد اختلفوا في هذا الباب، فذهب بعضهم إلى عدم وجوب نصب الامام أصلاً، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الناس، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الله. وقد سبق ما فيه كفاية من بيان صحة المذهب الأخير وفساد الأولين. ثم اختلفوا في تعيين الامام، فذهب الفرقة الأخيرة القائلة بوجوب النصب على الله أن الأئمة اثني عشر يقيناً من أهل بيت النبي ﷺ، وذهب الباقيون إلى غيرهم، كل فريق إلى فرقة. وقد عرفت أن الحق لا يخرج عن الجميع. فلما كان القائلون بعدم وجوب نصب الامام مبطلين، ظهر صحة مذهب إليه اثني عشرية. وبوجه آخر: ذهب بعض المسلمين إلى أن العصمة هي الصفة اللازمة للامام وأنكرها الباقيون. ثم ذهب منبثوا العصمة إلى اثني عشر، والباقيون إلى غيرهم. ومعلوم أن الحق هناك؛ فيجب أن يكون معهم هيئتها؛ وإلا لاجتمعت الأمة على الضلال والباطل. إن قيل: أو لا، من المحتمل أن يكون قائل في أئمة محمد ﷺ غير ماسمعتهم ويكون المحق هودون غيره. فان قلتم: لو كان لعرفناه ووصلنا خبره. قيل: عدم معرفتكم إياه لا يقتضي عدمه. وثانياً، أن حاصل كلامكم أن الامام المصوم يشهد على كونه اماماً موصوماً؛ فيكون اثبات الشيء بنفسه. وثالثاً، السبعية قائلة أيضاً أن الامام منصوب من قبل الله وأنه لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحاً، فيجب كونهم على الحق أيضاً.

اجيب : عن الاول ، أن العلم بذلك لا يستفاد من الدليل ، بل يحصل بسبب كثرة تسماع التواريخ والسير وممارسة علوم اختلاف الأهواء والملل . والقاضي في تميز العلم عن غيره هو العقل . وأنا جزم على أمر توارثت اماراته كان ذلك علماً ، ولا يلتفت الى الاحتمالات الدافعة لذلك ، كما لا يلتفت الى الاحتمالات الدافعة للمحسوسات . وذلك ما نقول به في العلوم الحاصلة عن طريق التواتر والتجربة . ولا شك أن العقل جازم مثلاً على عدم إمام يدعى به بعد النبي ﷺ غير على وأبي بكر والعباس ، فكنا في سائر الأئمة . فلا يندفع هذا العلم بالاحتمال المذكور . وعن الثاني أن العلم بوجود الامام المصوم يدل على تعيينه ؛ وذلك ليس بمستكر . وعن الثالث أنهم خارجون عن الملة بآدعائهم قديم الأجسام وغيرها من الخرافات ؛ ولا ينفون إخلال الواجبات وارتكاب المقبحات عن الامام بأنه لا يختاره ، بل يقولون : كل ما يفعله الامام طاعة ، وإن كان كذباً او ظلماً او شرب خمر او زنا . فليظهر بطلان قولهم لم نعد في سائر الأقوال .

فصل < ثالث >

وأما غيبة الامام الثاني عشر وطول مدته ، فليس بمستبعد ، عندمن اعتقد أن الله قادر عالم ، وإذا ثبت وجوبه بالدليل ، فلذلك هو الحق . ويعارض المستبعد من المسلمين بما ذهبوا إليه من القول بطول المدّة والغيبة في الخضر والياس ﷺ من الأنبياء والدجال والسامري من الأشقياء . ويقال : انا جاز في الطرفين ذلك ، فلم لا يجوز في الواسطة مثله ، اى في الاولياء . وأما سبب غيبته ، فلا يجوز أن يكون من الله سبحانه ، ولأمنه ، كما عرفت ، فيكون من المكلفين ، وهو الخوف الغالب وعدم التمكين . والظهور يجب عند زوال السبب .

واذ قدوفينا بما وعدنا فلنقطع الكلام ، حامدين لله تعالى على آلائه ، مصليين على محمد سيد أنبيائه ، مسلمين على خيرة أوليائه وأصفياه ، داعين لجميع المؤمنين والمؤمنات ، ملتزمين من الناظر فيه اصلاح خلل وقع نظره عليه ، مستغفرين عن جميع ما كره الله .

قواعد المائدة

خواجه نصير الدين طوسي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتقيد من الحيرة والذلة . والصلوة على محمد المخصوص
بالرسالة ، وآله الموصوفين بالعدالة . يقول صاحب هذه المقالة : إني أوردت فيها
قواعد العقائد من العلم المنسوب إلى الأئمة ، واحترزت في تقريرها عن الاطناب
والإطالة ، مخافة أن يؤدي إلى السآمة والملالة . وأقدم ذكر أصول يجب
الوقوف عليها في كل حالة . وهي هذه :

< مقدمة >

< ١ > اصل

< الموجود والمعدوم والثابت والمنفى والحال >

كل ما يمكن أن يعبر عنه ، فإما أن يكون موجوداً ، وإما أن لا يكون
موجوداً . وما لا يكون موجوداً معدومٌ . ولا فرق بين الموجود والثابت ، ولا بين المعدوم
والمنفى عند المحققين . ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت إلى موجود ومعدوم بواسطة
بينهما تسمى بالحال ، ويجعلون المنفى ما عدا هذه الثلاثة . والحكماء يقولون :
الموجود يكون خارجياً ، ويكون ذهنياً ، ويكون كليهما ؛ وكذلك المعدوم .

اصل آخر < ٢ >

< الواجب والممكن والممتنع >

كل ما يمكن أن يعبر عنه فإما أن يجب وجوده ، أو يجب عدمه ، أو لا يجب

أحدهما . والأوّل هو الواجب ، والثاني هو الممتنع أو المحال أو المستحيل ، والثالث هو الممكن أو الجائز . أمّا الواجب . فأمّا أن يكون وجوبه لا عن غيره فهذا الواجب لذاته ، وأمّا أن يكون وجوبه عن غيره فيكون واجباً عن غيره ممكناً لذاته . وكذلك الممتنع . وما يفيد وجود غيره يُسمّونه مُوجِداً أو علةً . وذلك الغير يكون مُوجِداً أو معلولاً . والممكن لذاته متساوي النسبة إلى طرفي وجوده وعدمه . فان كان له موجدٌ كان موجوداً ، وإن لم يكن له موجدٌ بقي على حالة عدم ، و يكون عدم موجدّه كالملة لعدمه .

أصل آخر < ٣ >

< الذات والصفة >

كلُّ ما يمكن أن يتصور . فإن أمكن تصوُّره لأمع غيره فهو ذاتٌ ، وإلاّ فهو صفةٌ . مثلاً إذا قلنا « موصوف » غنياً به شيئاً له صفةٌ . فالشيء هي الذات ، و قولنا « له صفة » فهو صفة .

أصل آخر < ٤ >

< القديم والمحدث و اقسام التقدم >

كلُّ موجود فأمّا أن يكون لوجوده أوّلٌ ، ولا معالة يكون لوجوده متقدّماً على وجوده ، ويُسمّى مُتقدِّماً ؛ وإمّا أن لا يكون لوجوده أوّلٌ ، ويُسمّى قديماً وأزليّاً . والتقدّم : يكون بالذات ، كتقدّم المُوجِد على ما يُوجدّه ؛ أو بالطبع ، كتقدّم الواحد على الاثنين ؛ أو بالزمان ، كتقدّم الماضي على الحاضر ؛ أو بالشرف ، كتقدّم المعلم على متعلمه ؛ أو بالوضع ، كتقدّم الأقرب على الأبعد . والمتكلمون يزدنون على ذلك التقدّم بالرتبة ، كتقدّم الأمس على اليوم .

أصل آخر < ٥ >

< الممكن اما قائم بذاته وهو الجوهر او قائم بغيره وهو العرض >

كل ما يوجد من الممكنات فإما أن يوجد قائماً بذاته ، كالإنسان ، وهو الجوهر ؛ أو يوجد قائماً بغيره ، كالحرارة ، وهو العرض . ويُسمى العرض حالاً وذلك الغير محلاً . والحكماء يقولون : الحال إن كان سبباً لقوام محله ، كالإنسان لبدن الإنسان ، كان صورة ، ومحله مادة ؛ وإن لم يكن كذلك ، كاليأس في الجسم ، كان عرضاً ، ومحله موضوعه .

والجواهر عندهم كل ما لا يكون في موضوع ، سواء كان صورة ، أو مادة ، أمر كلاً منهما ، وهو الجسم عندهم ، أو غير ذلك . وأما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من أجزاء لا تجزئ ، يسمون كل جزء منها بالجواهر الفردة ؛ وتأليفه عند الأشعرية من جوهرين فصاعداً . وعند المعتزلة إما من أربعة جواهر ، وإما من ثمانية جواهر فصاعداً ، لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق ، والجوهر الفرد عند الحكماء ممتنع الوجود .

والأعراض عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعاً ، وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعاً . عشرة منها تنقسم بالأحياء ؛ وهي الحيات ، والشهوة ، والنفثة ، والقعدة ، والإرادة ، والكرامة ، والاعتقاد ، والظن ، والنظر ، والألم . وأحد عشر منها تكون للأحياء وغير الأحياء . وهي الكون ؛ وهو يشمل أربعة أشياء : الحرارة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ؛ والتأليف ، والاعتماد ؛ كالثقل والخفة ؛ والحرارة والبرودة ؛ واليبوسة والرطوبة ؛ واللون والصوت ، والرائحة والطعم . والاثنان اللذان ناد بهنهم هما الفناء ، والموت . والحكماء قالوا : أجناس الأعراض تسعة ؛ الكم ، والكيف ، والمضاف ، والوضع ، والابن ، ومتى ، والمملك ، والفعل ، والافعال ، وتسمى هي مع الجواهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات .

اصل آخر < ٦ >

< الموجودات إما متماثلة وإما متضادة وإما متخالفة >

الموجودات إما متماثلة ، وإما متضادة ، وإما متخالفة . أما المتماثلة فكاليأسين

المتساويين في البياضية . وأما المتضادة فهي الأعراض التي تكون من جنس واحد ، لا يمكن أن تجتمع في محل واحد في وقت واحد ، ويمكن حلولها فيه على التماقب وغلوه منها جميعاً ، كالألوان . والحكمة زادوا في قيودها أن يكون بينهما غاية البعد . فاذن يجوز أن يكون لمرض واحد أضداد كثيرة ، على الرأي الأول ؛ ولا يجوز أن يكون له إلا ضد واحد على الرأي الثاني ؛ وماعدا المتماثلة والمتضادة فمختلفة . واعلم أن التقابل الذي يشمل المتضادة وغيره على أربعة أوجه : أحدها التقابل بالتضاد ، والثاني التقابل بالنفي والاثبات ، والثالث التقابل بالملكة والعدم ، كالبر والعمى ، والرابع التقابل بالتضاييف ، كالأبوّة والبنوّة .

أصل آخر < ٧ >

< الدور والتسلسل باطلان >

الدور - وهو أن يكون المعلول علّة لعلته بواسطة أو غير واسطة ، والمتأخر من حيث هو متأخر متقدماً على متقدمه من تلك الحبيثة - والتسلسل عند المتكلمين محالٌ مطلقاً . وبالجملة كل عدد يفرض فهو متناهٍ ، لأن كل عدد يفرض فهو قابلٌ للقلّة ، بأن ينقص منه شيء ، والكثرة بأن يزداد عليه شيء ، وكل قابلٌ للقلّة والكثرة فهو متناهٍ . وأما العدد الذي يكون له أول ولا يكون له آخر ، بل إنما يوجد منه شيء بعد شيء لا إلى نهاية فليس بمحالٍ عند أكثرهم لكون كل ما يوجد منه حصراً في أي وقت يفرض متناهياً . وأما عند الحكماء فكل عدد يكون أحاده موجودة دفعة وله ترتيب فهو متناهٍ ، ويستحيل أن يكون غير متناهٍ . وأما لا يكون أحاده موجودة دفعة ، أو لا يكون له ترتيب ، فيجوز أن يكون غير متناهٍ . فهذه هي الأصول التي أردنا تقديمها . وبيان ما يحتاج إلى البيان منها فيجبي في مواضعها . وقد أردنا ما أردنا لإبراده في خمسة أبواب .

الباب الاول

فى اثبات موجد العالم

العالمُ عبارةٌ عما سوى الله تعالى ، وما سوى الله تعالى إما جواهر وإما أعراض .
وإذا ثبت احتياجُ الجواهر إلى مُوجدٍ ثبت احتياجُ الأعراض إليه لاحتياجها
إلى ما يحتاج إليه ، والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجيء بيانه ،
ويثبتون أولاً حدوث الأجسام والجواهر ، ويستدلون بذلك على إثبات مُعَدِّها
القديم . ولهم في إثبات حدوث الأجسام طرقٌ :

> طريق اول <

أحدنا قولهم : كل جسم لا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث
فهو حادثٌ ، فكل جسم حادثٌ . وهذه الحجة مبنية على إثبات أربع دعاوٍ :
إحديها إثبات وجود الحوادث . والثانية بيان أن كل جسم لا يخلو منها . والثالثة
بيان حدوثها جميعاً . والرابعة بيان أن كل ما لا يخلو من الحوادث حادثٌ .

> ١ < أما الأولُ فظاهرٌ ، فإن الأكوان ، أعني المركبات والسكونات
والاجتماعات والافتراقات ، أمورٌ ثبوتيةٌ هي غير الأجسام . وذلك لأن الحركة
هى كون الجسم في حيزٍ بعد كونه في حيزٍ آخر ، والسكون هو كونه في حيزٍ
بعد كونه في ذلك الحيز ؛ والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا
يمكن أن يتخلل بينهما جوهراً ؛ والافتراق هو كونهما في حيزين على وجه يمكن
أن يتخلل بينهما جوهراً . والأكوان تبدلٌ وتغيرٌ مع ثبوت الأجسام فهى

أمر موجود غير الأجسام ولا يمكن وجودها إلا في الأجسام .

< ٢ > وأما بيان أن الأجسام لا تغلو عنها ، فهو أن كل جسم يستحيل أن يكون لافي حيز . فكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون ، وإذا كان جسمان في حيزهما انحصر كونهما في الاجتماع والافتراق .

< ٣ > وأما أنها حادثة فلا تها تزول . وتبدل بعضها ببعض . فأن هي محتاجة في وجودها إلى غيرها فهي ممكنة . وسنقيم الدلالة على أن كل ممكن حادث ، ولا يجوز أن يكون قبل كل حادث حادث إلى غير النهاية .

أما أولاً ، فلأن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان ، ويستحيل أن يتطرق إلى غير المتناهي الزيادة والنقصان ؛ وذلك لأن الناقص منها بعدد متناه يستحيل أن يكون مساوياً لها ، وإن افترض للناقص وغير الناقص تطابق من مبدأ واحد وجب أن ينتهي الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص ، فيكون الناقص متناهياً ؛ وغير الناقص لا يزيد عليه إلا بعدد متناه ، فيكون الكل متناهياً وبطل كونه غير متناه ؛ فيكون جميع الحوادث الماضية مسبقة بالعدم .

وأما ثانياً ، فلأن كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقاً بمالانهاية له يستحيل أن يوجد إلا بعد انقضاء مالانهاية له من الحوادث حتى يصل الثوبة إليه ، وانقضاء مالانهاية له محال . ويلزم منه أن يكون وجود كل حادث يسبقه مالانهاية له من الحوادث ، فيكون وجوده محالاً ، ولكن الحوادث موجودة . فأن كونها مسبقة بمالانهاية له باطل .

وأما ثالثاً ، فلأن كل حادث مسبوق بعدم أزلي ، فلو كان في الأزل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه ، وذلك محال . فأن يكون في الأزل جميع الحوادث معدومة .

< ٤ > وأما بيان أن كل ما يخلو من الحوادث حادث ؛ فظاهر ، لأن جميع الحوادث معدومة في الأزل . فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجوداً في الأزل

لكان خالياً عنها ، وهو محالٌ . فاذن ثبت ان الأجسامَ حادثهٌ ، وكذلك الجواهرُ والأعراضُ .

طريق آخر

لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام أزلياً ، لأنه في الأزل إما أن يكون متحرراً أو ساكناً ، وكلاهما محال . أما كونه متحرراً فلا أن الأزل عبادة عن نفي المسبوقية بالغير ، والحرركة عبادة عن ثبوت المسبوقية بالغير ، وهما لا يجتمعان . وأما كونه ساكناً فمحال ، لأن السكون مع أنه يقتضي أيضاً المسبوقية بسكون مثله ليس بواجب الوجود . فإذا كان ممكناً كان مسبوقاً بالعدم ، على ما سيبيح بيانه .

طريق آخر

وهو أهم من الأولين ، وذلك أن يقال : كل ما سوى الواجب ممكن ، وكل ممكن محدثٌ ، فكل ما سوى الواجب محدثٌ ، سواء كان جسماً أو جوهراً أو عرضاً أو غير ذلك . أما المقدمة الأولى فظاهرة ، وأما المقدمة الثانية فلا أن الممكن يحتاج في وجوده إلى مُوجِبٍ ، والممكن لا يمكن أن يوجد حال وجوده ، فإن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محالٌ ، فيلزم منه أن يوجد حال لادجوده ، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده ، وذلك حدوثه . وإنما ثبت كون ما سوى الواجب محدثاً وكان احتياج كل محدث إلى محدث يوجده ضرورياً ، ثبت أن لجميع العالم من الأجسام والأعراض وما سواهما من الممكنات محدثٌ ، وهو المطلوب . فهذه طرق المتكلمين في إثبات الصانع .

وأما الحكماء فقالوا : إن الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن ، والممكن محتاج في وجوده إلى مؤثرٍ مُوجِدٍ ؛ فإن كان موجدٌ واجباً فقد ثبت أن في الوجود واجب الوجود لذاته ، وإن كان ممكناً كان محتاجاً إلى مؤثر آخر . والكلام فيه كالكلام في مؤثره ، والدور محالٌ والتسلسل كذلك ، كما مر ، وعلى تقدير ثبوته

تأخذ جميع الممكنات الموجودة ، فيكون ممكناً ، لأنه لا يتحصل بدون افراده وأفراده غيره . ثم المؤثر فيه لا يجوز أن يكون نفسه ، ولا يجوز أن يكون داخلياً فيه ، لأنّ الداخل لا يكون مؤثراً في نفسه ولا في علله ، فلا يكون مؤثراً في المجموع . فلم يبق إلا أن يكون للجميع مؤثر خارج ، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً فيكون واجباً . فاذن وجود واجب الوجود لذاته ضروري ، وهو المؤثر الموجود للممكنات كلها ، وهو المطلوب . فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام .

وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات ، ويجاب عنها بأجوبة لا تذكرها ، لأنها بالكتب المطولة أليق ؛ لكننا نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع ، وهو أن المتكلمين قالوا إنما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً لا يمكن أن يكون المتقدم مع المتأخر دفعة .
والحكماء قالوا : إن مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه إلا في الأشياء الواقعة في الزمان ، لكن بحيث يقع المتقدم في زمانٍ والمتأخر في زمانٍ غيره ، والزمان ليس بواجب الوجود ، فتقدم عدمه على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال . وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات ، قالوا : بل إنما يكون هذا التقدم من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه .

وأجاب المتكلمون بأنّ التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتأخر معاً لا يجب أن يكون بحسب زمانٍ مبينٍ لهما ، فإنّ تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان آخر ، وهذا التقدم مثله . ثم إن كان ولا بد فيكفي فيه تقدير زمان ، ولا يحتاج فيه إلى وجود المغاير للممكنات المحدثه . فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات إلى موجدٍها .

الباب الثاني في ذكر صفات الله تعالى

وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية

أما [الصفات] الثبوتية

فمنها أنه تعالى قادر . والقادر هو الذي يصح عنه أن يفعل ، ولا يجب ؛ وإنما فعل فعل باختيار وإرادة ، لداع يدعو إلى أن يفعل . ويقابله الموجب ، وهو الذي يجب أن يسد عنه الفعل ، ويجب أن يقارنه فعله ، لأنه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل عنه واجباً ، إذ لم يسد عنه في الحال المتقدم على الصدور . والمتكلمون يقولون : إن الباري تعالى قادر ، إذ كان فعله حادثاً غير صادر عنه في الأزل ، ويلزم القائلين بالقدم كون فاعله موجباً . والحكماء يقولون : كل فاعل فعل بإرادته مختار ، سواء قدره الفعل في زمانه أو تأخر عنه .

وموضع الخلاف في الداعي ، فإن المتكلمين يقولون : إنه لا يدعوا الداعي إلا إلى معدوم ، ليسد عن الفاعل وجوده بعد وجود الداعي بالزمان أو تقدير الزمان ، ويقولون : إن هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه . وإنما حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل أم لا ؟ فيه خلاف بين المتكلمين . والمحققون منهم يقولون بوجوبه ، ويقولون : إن هذا الوجوب لا يقتضي إيجاب فاعله ، إذ كان فعله تبعاً لداعيه ، وليس للاختيار معنى غير ذلك . و بعض القدماء أنكروه مخافة التزام الإيجاب ، وقال بعضهم : عند الداعي يصير وجود الفعل أولى من لا وجود . وقيل لهم : هل يمكن مع هذه الأولوية لا وقوع الفعل أم لا ، فإن أمكن فلا

يكون للألوية أثر، وإن لم يمكن كانت الألوية هي الوجوب، ولا يتغير الحكم بتغيير الألفاظ. وقال الآخرون: للقادر أن يختار أحد طريقي الفعل والترك، من غير رجوعان لذلك الطرف؛ ويمثلون بالهارب الواصل إلى طريقين متساويين يضطر إلى المشي في أحدهما، والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان، فالتهمبا يختاران أحدا الطريقين والعائنين من غير مرجح لأحدهما على الآخر. ومع التزام هذا يلزم المحالات ويتعذر إثبات الإرادة لله تعالى،

ومنها أنه تعالى عالم. والعالم لا يحتاج إلى تفسير. والدليل عليه أن أفعاله محكمة متقنة، ويشيئ ذلك لمن يعرف حكمته تعالى في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، وخلق الحيوانات، ومنافع أعضائها، وسائر الموجودات؛ وكون كل من يصد عنه أفعال منتظمة محكمة عالماً، ضروري.

ولكونه تعالى واجباً لذاته، وغيره ممكناً لذاته، كان مساوياً متساوياً النسبة إليه، ولم يكن بضئه أدنى بأن يكون مقدوراً له دون بعض، أو معلوماً له دون بعض، فهو قادر على جميع ما يصح أن يقدر عليه، عالم بجميع ما يصح أن يعلم، كلياً كان أو جزئياً. ويكون المعلومات أكثر من المقدرات، لأن الواجب والمتنع يعلمان ولا يقدر عليهما. ويكون مقدوره عند الحكماء بالتوسط شيئاً واحداً، والباقي بتوسطه. ومعلومه كل ما لا يتغير، وأما المتغيرات فلا تكون من حيث التغير معلومة له، لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى، وسيجى القول في هذا البحث. وأيضاً عند بعض المعتزلة أنه تعالى لا يقدر على القبايح، لامتناع وقوعها عن العالم بها الغنى عنها.

ومنها أنه تعالى حي. لامتناع كون من يمكن أن يوصف بأنه قادر عالم، غير حي. ويفسرون الحياة بما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدره والعلم. ومنها أنه تعالى مريد. وذلك لأن صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصد عنه في وقت دون وقت يحتاج إلى مخصص، والمخصص هو

الارادة، وهو الداعي الذي مر ذكره . وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات، لوجوب وقوعها عند اجتماع القعدة والارادة، ويقولون إنها عرض لاني محل . وبذلك ينتقض حد الجواهر والمرضى للذين مر ذكرهما. والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض يقتضى وجوب كون المرید عالماً مميزاً . ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب أن يكون دائم الوجود باقياً في مالم يزل ولا يزال . والأشعرية يقولون بأن البقاء صفة مفارقة لغيرها من الصفات .

ومنها أنه تعالى سميع بصير . ويدل عليه إحاطته بما يسمع أن يسمع ويبصر، فلهذا المعنى وللان الشرحى باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوسف بهما . وكذلك يطلق عليه أنه متكلم . والكلام عند أهل السنة معنى في ذات المتكلم به ، يخبر بايجاد الحروف والأصوات التي يتألف منها الكلام مما يريد الاخبار عنه . ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والأصوات المؤلفة تأليف الكلام لا يكون متكلماً ، كالبيضاء . والمعتزلة يقولون : كل من يوجد حروفاً وأصواتاً منتظمة دالة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلم ، ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم . وبعض المعتزلة يقولون : إنه تعالى مُدْرِكٌ ، ويقولون : إن الإدراك صفة له غير العلم ، بها يُدْرِكُ الموجودات خاصة من جملة المعلومات . وهي غير السمع والبصر والحياة .

ومنها أنه تعالى واحد . أما دليل المتكلمين عليه أن الإله عبارة عن ذاتٍ موسوقة بهذه الصفات ، وذلك لا يمكن أن يكون إلا واحداً ، فإن على تقدير أن يكون الآلهة كثيرين ، واختلاف دواعيهم في إيجاد مقدر واحد بيمينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم إيجاده أو إيجاده في غير ذلك الوقت أو على غير تلك الصفة ممكن ، وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل أن يحصل مرادهم جميعاً ، لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معاً ، ويلزم من ذلك أن لا يكون جميعهم آلهة . فاذن يستحيل

كونهم كثيرين ، وهذه الحجّة تعرف بالتمانع . وإنما أخترنا ذكر هذه الصفة عن ذكر سائر الصفات ، لكون حجة الوحدة مبنية على إثبات الصفات الالهية . وأما الحكماء فقالوا : إن الواجب لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد ؛ لأنّ الاتصاف بهذا المعنى ليس بمختلف ، ولو كان المتصّف به أكثر من واحد ، وجب أن يكون امتياز كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه ؛ والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجباً لذاته مطلقاً ، فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد من المتصّفين به غير متصّف به ، وذلك محال . وهذه الحجّة غير محتاجة إلى اعتبار شيء خارج عن مفهوم الواجب لذاته .

والصفات ليست زائدة على ذات الواجب لذاته ، بهذه الحجّة بعينها ، بل حقيقته هو الوجود وحده ، لا الوجود المشترك بينه وبين غيره ؛ وقدرته وعلمه وإرادته ليس غير اعتبار ذلك الوجود بالنسبة إلى مقدوراته ومعلوماته ومراداته ، وقدرته عين صدور الكلّ عنه ، وعلمه حصول الكلّ له ، وإرادته عنايته بالكلّ فقط ، من غير أن يتوهّم تكثّر في ذاته تعالى أصلاً .

وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجّة بعد إثبات هذه الصفات على أنّه تعالى موجود ، وذلك لأنّ الممدومات عندهم ثابتة ، ولا يستحيل اتصاف ذاتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود .

وأبو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع ممّا يشاركه في مفهوم الذات ، وهذه الصفة يسميها الصفة الالهية . ويقول هو وأصحابه : إنّ هذه الصفات جميعاً أحوال لا موجودة ولا ممدومة ، بل وسائط بين الوجود والعدم . أمّا الإرادة فأنّها موجودة محدثة ، وهي عرض لا في محل ، يُحدّثها الله تعالى ، ويحدّثها يحدث الموجودات . وتأخروهم كأبي الحسين البصري ومن تبعه يقولون : إنّ صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته ، فهو قادر بالذات ، عالم بالذات ، حيّ بالذات ، وباقي الصفات راجعة إليها ، فإنّ الإدراك هو

علمه بالمحددات ، و السمع والبصر علمه بالمسموعات والمبصرات ، و الإرادة علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات ؛ و الكلام راجع إلى القدرة ؛ و الوجود غير زائد على الذات ، و ليس الموجود بمشترك بينه و بين غيره ، و إنما يكون العلم إضافة إلى المعلومات ، يتغير تلك الإضافة بتغير المعلومات ، ولا يتغير الذات بتغيرها . و أهل السنة يقولون : إنه تعالى قادر بقدره قديمة ، و كذلك عالمٌ بعلم قديم ، و مرید بإرادة ، و حيٌ بحياة ، و سمیع بسمع ، و بصیر ببصر ، و متكلمٌ بكلام ، و باقي ببقاء ، و كل ذلك قديم . و يقول أبو الحسن الأشعري بغير ذلك من الصفات ، و يقول : إن الصفات ليست هي ذاته ولا غير ذاته ، فإن الفيرين هما ذاتان ليست إحداها هي الأخرى ، و الصفات و إن كانت زائدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى . و فقهاء ماوراءالنهر يقولون : التكوين و الخالقية صفة غير القدرة ، فإن القدرة متساوية بالنسبة إلى جميع الممكنات ، و التكوين و الخالقية مختص بالمخلوقات . و عند أهل السنة أن الله تعالى يصح أن يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات ، و احتجوا بها بالقياس على الموجودات المرئية ، و بنصوص القرآن و الحديث .

و المشبهة قالوا : إن الله تعالى جسمٌ في جهة الفوق ، و يمكن أن يرى كما نرى الأجسام . و بعضهم قالوا : إن الله تعالى جسم لا كالأجسام ، و قالوا : إنه تعالى خلق آدم على صورته .

و المعتزلة قالوا : إنه تعالى ليس في جهة ، و لذلك لا يمكن أن يرى . و الحكماء قالوا : إنه تعالى وغيره من المفارقات ، كالعقول و النفوس ، لا يمكن أن يرى ، لكون جميع ذلك مفارقة للأجسام ، و الأجسام المشقة لا ترى مع كونها في جهة ، و أكثر الأعراض لا ترى ، و المرئي عندهم ليس غير الألوان و الأضواء ، و إنما ترى محالها بتوسطها ، و غير ذلك لا يمكن أن يرى . فهذا هو الكلام في الصفات الثبوتية .

و اما غير الثبوتية من الصفات

فمنها أنه تعالى لا يمكن أن يكون فيه تركيب ، او اثنيئية ، او احتمال قسمته بوجه من الوجوه . و ذلك لاحتياج ما يكون كذلك إلى كل واحد من أجزائه وأقسامه ؛ و ذلك يناقض كونه واجباً لذاته ، و كونه مبدءاً لكل ما عداه . و منها أنه تعالى لا يمكن أن يكون في حيز ، او جهة ، او محل ، لاحتياج ما يكون كذلك إلى الحيز و المحل في وجوده ، و اذ لا يمكن أن يشار إليه بإشارة حسية . و خالف المشبهة و المجسمة في ذلك ؛ إذ قالوا : إنه تعالى في جهة ، او جسم ، لا كغيره من الاجسام . و ذهب بعض الصوفية إلى جواز حوله في قلوب أوليائه ؛ و لعل مرادهم غير ما نعنى به من حلول الأعراس في محالها .

ولا يجوز أن يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته ، لأنه تعالى فاعل لما سواه ، ولو كانت فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته ، و حينئذ يكون الذات فاعلة لتلك الفاعلية ، فيكون فاعليته قبل فاعليته ، و هذا محال . و ذلك مخالف لما ذهب إليه الفاعلون بالتكوين و الفاعلية و الخالقية .

ولا يجوز أن يكون قابلاً لشيء من الأعراس و الصور ، او لتأثير غيره فيه . لأن اجتماع الفاعلية و القابلية فيه تقتضي التركيب . و لا يجوز أن يكون له ألم . لأن الألم هو إنما يحدث من إدراك المنافي ، و لا منافي له ، فان ما عداه إنما يصدر عنه .

و عند المتكلمين أيضاً لا يجوز أن يكون له لذة ، لأن اللذة إدراك وانفعال وتأثير من الغير ملائم للمزاج و الطبيعة . و الحكماء قالوا : اللذة هو إدراك الملائم ، و هو تعالى عالم لذاته بذاته ، و اشد الملائمات بالقياس إليه هو ذاته ، فلهذا ته أعظم اللذات . و لا يجوز عليه الاتحاد . و هو صيرورة شيئ شيئاً واحداً ، لا بأن ينتفي أحدهما و يبقى الآخر او ينتفيا معاً و يحدث شيء ثالث ، فان ذلك محال قطعاً . و قوم من القدماء قالوا : كل من تمقل تمقلاً تاماً اتحد بمعقوله ذلك . و إليه ذهب جمع من الصوفية . و ذلك بالمعنى الذى ذكرناه غير معقول . فهنا ما ذكره معتبروا الصفات و نفاتها .

الباب الثالث

في ذكر ما ينسب إليه تعالى من الأفعال

قال بعض أهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد ، لأن ذلك المقدور إن حصل ، فإن كان المؤثر فيه واحداً لم يكن كل واحد منهما مؤثراً ، وإن كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادراً ، وقد فُرض قادراً . هذا خلف . وإن لم يكن أحدهما أو كل واحد منهما ثبت المطلوب .

وقال أبو الحسن الأشعري : هذا إنما يلزم عند تقدير كونهما مؤثرين ، ولذلك جواز أن يكون للعبد قدرة ، ولكن " قدرة الله قديمة . وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ، ولاتأثير له في الفعل ، إلا أن العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كما يخلق فيه فعل من غير قدرة . والفعل يُسمى كسباً للأول ولا يُسمى بذلك للثاني . ومذهبه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

وقال القاضي الباقلاني من أهل السنة : إن ذات الفعل من الله ، إلا أنه بالقياس إلى العبد يصير طاعة أو معصية ، هذا قريب في المعنى من قول أبي الحسن . ونهب أبو إسحق إلى أن القدرين مؤثران فيه . وهذا ليس بحق ، لما مرّ بيانه . ونهب المعتزلة وأبو الحسين البصري وإمام الحرمين من أهل السنة إلى أن العبد له قدرة قبل الفعل ، وله إرادة بهاتم مؤثرته ، فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مستقاراً ، إذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعاً لداعيه الذي هو إرادته ؛ والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها ممكناً ، وبالقياس إليها مع الإرادة يصير واجباً .

وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة : إن الفعل عند وجود القدرة والإرادة يصير أولى بالوجود ، حذراً من أن يلزمهم القول بالجبر إن قالوا بالوجوب . وليس ذلك بحق ، لأن مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية

أولوية ، وإن لم يجز فهو الوجوب ، وإنما غيرنا اللفظ دون المعنى .
والحكماء أيضاً قالوا بمثل ذلك ، أعنى بوجوب حصول الفعل مع القدرة
والإرادة . والذين قالوا بمؤثرية الله وحده صواباً أنه تعالى مريد لكل الكائنات .
وللمعتزلة قالوا : إنه يريد ما يفعله ، وأما ما يفعله العبد فهو يريد طاعته
ولا يريد معصيته . وهذه الإرادة غير الإرادة الأولى في المعنى .

فصل

< الحسَن والقبح العقليان والشرعيان >

الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح ، وللحسن والقبح معانٍ مختلفة : منها
أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح . ومنها أن
يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح . وليس المراد ههنا هذين
المعنيين ، بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحقُّ فاعله ذمّاً أو عقاباً ، وبالقبح ما
يستحقُّهما بسببه .

وعند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا قبيح ؛ وإنما
يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط .

وعند المعتزلة أن بدية العقل يحكم بحسن بعض الأفعال ، كالصدق النافع ،
والعدل ؛ وقبح بعضها ، كالظلم ، والكذب الضار . والشرع أيضاً يحكم بهما في بعض
الأفعال . والحسن العقلي ما لا يستحقُّ فاعل الفعل الموصوف به الذم ، والقبح العقلي
ما يستحقُّ به الذم ؛ والحسن الشرعي ما لا يستحقُّ به العقاب ، والقبح ما يستحقُّ به .
وبإزاء القبح الوجوب ، وهو ما يستحقُّ تارك الفعل الموصوف به الذم أو العقاب .
ويقولون بأن الله لا يخل بالواجب العقلي ، ولا يفعل القبح العقلي ألبتة ؛ وإنما يخل
بالواجب ويرتكب القبح بالاختيار جاهلاً أو محتاجاً .

واحتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح ، كالكذب مثلاً ، قد يزول قبحه
عند اشتماله على مصلحة كلية عامة . والأحكام البديهية ، ككون الكد أعظم من
جزئه ، لا يمكن أن تزول بسبب أصلاً .

وأما الحكماء فقالوا : العقل الفطري الذي يحكم بالديهيات ، ككون الكل أعظم من جزئه ، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا يقيسه ، إنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص ، ولذلك رتبنا يحكم بحسن فعل وقبحه يصيب مصلحتين . ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكوراً في شريعة من الشرائع بأحكام الشارع غير المكتوبة ، ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع بأحكام الشارع المكتوبة .

والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا ، فقال أكثر المعتزلة بوجوب العزم والثواب واللفظ على الله تعالى ، وهكذا العقاب لمن يستحقه ؛ وذلك لأن الله تعالى وعدهم وأوعدهم ، والوفاء بما وعد وأوعد واجب عقلاً .

وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي : الوفاء بالوعد واجب ، وأما بالوعد فقير واجب ، لأنه حق الله تعالى ، ولا يجب عليه أن يأخذ حق نفسه ، وإنما ذلك إليه ، يعفو من يشاء ، ويماقب من يشاء .

والبغداديون من المعتزلة قالوا : الأصلح واجب عليه تعالى ، لأن الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته ، والقادر المحسن إلى غيره إنما تساوى شيئان بالقياس إليه وكان في أحدهما زيادة إحسان إلى غيره اختاره فيها البتة . واتفقوا على أن التكليف منه حسن ، لإنفيه تعرض العباد لاستحقاق التعظيم والأجلال الذي لا يحصل لهم بدونه .

واللطف واجب . وهو ما يقرب العبد من الطاعة ويبعد عن المعصية . والثواب على الطاعة واجب ، وهو يشمل على عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والأجلال .

والعزم واجب على الآلام التي تصل إلى غير المكلفين ، كالأطفال والهائم . فهذه جملة ما قالوا في هذا الباب .

وعند أهل السنة أنه لا واجب على الله تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئاً

لفرض البتة ، فإنَّ الفاعل لفرض مستكمل بالفرض ، ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال .

والمعتزلة قالوا : إنَّه تعالى يفعل لفرض يستكمل به غيره ، وإلاَّ لكان فعله شيئاً ، والعبثُ منه تعالى قبيحٌ .

والحكماء قالوا : إنَّ علمه بما فيه المصلحة سببٌ لصدور ذلك عنه ، وهو بوجه قدرته ، وبوجه علمه ، وبوجه إرادته ، من غير تمددٍ فيه ، إلاَّ باعتبار القياس العقلي . ويسمَّون تلك الإرادة بالعناية .

فصل

< صدور الممكنات عن الباري تعالى شأفه >

قالت الحكماء : الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلاَّ شيء واحد . وذلك لأنَّه إن صدر عنه شيان ، فمن حيث صدر عنه أحدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس ، فاذن صدرا عنه من حيثيتين . والمبدأ الأوَّل تعالى واحدٌ من كلِّ الوجوه ، فأوَّل ما يصدر عنه لا يكون إلاَّ واحداً . ثمَّ إنَّ الواحد يلزمه أشياء ، بله اعتبار من حيث ذاته ، واعتبار بقياسه إلى مبدئه ، واعتبار للمبدأ بالقياس إليه . وإذا تمَّ كُتبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة ؛ وحينئذ يمكن أن يصدر عن المبدأ الأوَّل بكلِّ اعتبار شيء . وعلى هذا الوجه فكثرت الموجودات الصادرة عنه تعالى .

وأما المتكلمون فبعضهم يقولون : إنَّ هذا إنما يصحُّ أن يقال في العلل والمعلولات ؛ أما في القادر ، أعنى الفاعل المختار ، فيجوز أن يفعل شيئاً من غير تكثير بالاعتبارات ، ومن غير ترجيح بعضها على بعض .

وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات أصلاً ، فيقولون بأنَّه لا مؤثر إلاَّ الله . والله تعالى إذا فعل شيئاً ، كالأحراق ، مقارناً بالشيء كالنار ، على سبيل العادة ، ظنَّ الخلق أنَّ النار علَّة ، والأحراق أثره ومعلوله . وذلك الظنُّ باطل ، على ما مرَّ بيانه .

الباب الرابع

فى النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها

و يشتمل على قسمين

القسم الاول

فى النبوة وما يتعلق بها

النبى "إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده، ليكملهم بأن يعرّفهم ما يحتاجون إليه فى طاعته وفى الاحتراز عن معصيته . و تعرف نبوته بثلاثة أشياء : أولها أن لا يقرّ ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأن البارى تعالى أكثر من واحد . والثانى أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله و الاحتراز عن معاصيه . و الثالث أن يظهر منه عقيب دعوة النبوة معجزة مقرونة بالتحدى مطابقة لدعواه .

و المعجز هو فعلٌ خارقٌ للعادة يسجز عن أمثاله البشر . و التحدى هو أن يقول لآئمه : إن لم تقبلوا قولى فافعلوا مثل هذا الفعل . و الفعل الذى يظهر على أحد من غير تحدٍ يسمى بالكرامة ، و يختص بالأولياء عند من يعترف به .

و اختلفوا فى عصمة الأنبياء . و العصمة هى كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصى من غير إجبار له على ذلك . و قال بعضهم : هو من لا يصدر عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة ، لا بالعمد ولا بالسهو من أول عمره إلى آخره . و قال بعضهم : السهو لا ينافى العصمة . و قال بعضهم : الصغيرة لا تدخل بالعصمة . و قال بعضهم : الشرط فى عصمة الأنبياء اختصاصها بزمان دعوتهم ، لا قبل ذلك . و قال بعضهم : اختصاصها فى أداؤها الرسالة فقط . أعنى أنه يؤدى ذلك و يصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو . و أمّا فى سائر الأحوال فيجوز عليه جميع ذلك .

و البراهمة من الهند أنكروا النبوة ، و قالوا : كل ما يعرف بالعقل فلا يحتاج فيه إلى نبى ، و كل ما لا يكون للعقل إليه سبيل فهو غير مقبول عند العقلاء . فاذن ، دعوى النبوة غير مقبول أصلاً .

فصل

> محمد رسول الله <

محمد رسول الله ﷺ، لأنه أدعى النبوة وظهر عليه المعجزة؛ وكل من كان كذلك كان رسولا من الله حقاً، إذ لا يمكن لغير الله تعالى إظهار المعجز عقيب دعوى إنسان مطابقاً لقوله. وأما دعواه فمعلومة بالتواتر.

وأما ظهور المعجزة عليه وإن كانت رواياته مختلفة، لكنّها أكثر ممّا يمكن أن ينكر. والقرآن ممّا لا يمكن أن ينكر، والتحدّى منه عليه ظاهر. واختلفوا في وجه إعجازه فقال قوم: إن فصاحته إعجازه. وقال قوم إن صرف عقول القادرين على إيراد معارضته عنه، وظهور عجزهم عند التحدّى مع القدرة عليه هو إعجازه.

وأما كون كلّ مدعى نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبى؛ معلوم قطعاً، لأنّ المعجز لا يكون من غير الله تعالى، وظهوره مع دعواه يدلّ على تصديق الله تعالى بإثباته. ومن ادعى النبوة وصدّقه الله فهو نبى بالضرورة. وكلّ من أخبر محمد ﷺ عن نبوته، من الأنبياء الماضين قبله، فهم أنبياء معصومون، أوجب صدقه اللزوم لنبوته صلى الله عليه وآله.

فصل

> طريقة الحكماء في إثبات النبوة <

للحكماء في إثبات النبوة طريق آخر. وهو أن الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا يمكن تمييزه إلاّ باجتماعه مع أبناء نوعه، ليقوم كلّ واحد بشيء ممّا يحتاجون إليه في معاشهم من الأغذية والملبوسات والأبنية وغير ذلك، فيتعاونون في ذلك. إذ يمتنع أن يقدر واحد على جميع ما يحتاج إليه من غير معاونة غيره فيه. وإذا كان كلّ إنسان مجبوراً على شهوة وغضب، فمن الممكن أن يستعين من أبناء نوعه من غير أن يعينهم، فلا يستقيم أمرهم إلاّ بعدل. ولا يجوز أن يكون مقرّر ذلك العدل أحداً منهم من غير مزيّة، إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم.

والمعجز هو الذي به يمتاز مقرّر العدل عن غيره ، ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن مقبولا عند الجمهور؛ ولو لم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا كون ذلك من عنده. فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان إلاّ بنبيّ ذي معجز ، يخبرهم عن ربهم بما لا يمتنع في عقولهم ، و يظهر العدل ، و يدعوهم إلى الخير ، و يمدّهم بما يرغبون فيه إن استقاموا ، و يوعدهم بما يكرهونه إن لم يستقيموا ؛ و يمهّد لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كلّ ما يشاء المطلع على الضمائر ، الفتيّ عن غيره ، لكيلا ينسوه و يقبلوا شريسته ظاهراً و باطناً ؛ و قواعد يقتضى العدل في الامور المتعلقة بالأشخاص و بالنوع و السياسة لمن لا يقبل تلك القوانين او يعمل بخلافها ، ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في ديارهم و اخرهم ، فانّ من الممتنع ممّن يعمل في بنية كلّ حيوان ما ذكر في علمي التشريح و منافع الأعضاء أن يهمل ما يقتضى مصلحتهم في معاشهم و معادهم . فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب .

فصل

< النسخ و هو تغيير الاحكام الشرعيه من الله تعالى جائز >

النسخ جائز ، و هو تغيير الأحكام الشرعيّة في الأوقات المختلفة من الله تعالى . و اليهود لا يجوزونه و يقولون : النسخ بداء ، و هو لا يجوز على الله تعالى . و ذلك ليس بصحيح ، فانّ البداء لا يتحقق إلاّ بكون المحكوم عليه والوقت غير مختلفين . و تمسكوا بقول موسى عليه السلام : «تمسكوا بالسبب أبداً» . و هو ليس بدليل قطعي ، فانّ التأييد قد يستعمل في المدّة الطويلة . و الدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرايع التي جاءت بعد موسى عليه السلام .

القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة و ما يتبعها

الامامة رياسة عامّة دينيّة مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينيّة و الدنيويّة ، و زجرهم عما يضرّهم بحسبها .

و اختلف الناس في نصب الامام ، فقال بعضهم بوجوبه عقلاً ، وبعضهم بوجوبه سمعاً ، وبعضهم بلا وجوبه .

والذين يوجبونه عقلاً اختلفوا ، فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى ، وبعضهم بوجوبه على الله تعالى ، وبعضهم بوجوبه على الخلق .

أما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الفلاة و الاسماعيلية .

وأما القائلون بوجوبه على الله تعالى فهم الشيعة القائلون بامامة علي بعد النبي ﷺ . واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد أن اتفقوا على أنه هو النص من الله ، وهو منصوب من قبل الله تعالى ، لا غير . فقلت الامامية الاثنى عشرية والكيسانية : إنه إنما يحصل بالنص الجلي لا غير . وقالت الزيدية : إنه يحصل بالنص الخفي أيضاً .

وأما القائلون بوجوبه على الخلق عقلاً فهم أصحاب الجاحظ ، وأبي القاسم البلخي ، وأبي الحسين البصري من المعتزلة . وأما القائلون بوجوبه سمعاً فهم أهل السنة . وهذان الفريقان أجمعوا على أن الائمة بعد رسول الله ﷺ هم الخلفاء .

وأما القائلون بلا وجوبه فهم الخوارج ، والأصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة .

وأما الفلاة فبعضهم قالوا : إن الله تعالى يظهر في بعض الأوقات في صورة إنسان ، يسمونه نبياً أو إماماً ، ويدعوا الناس إلى الدين التوحيدي والشرائط المستقيم . ولولا ذلك لضل الخلق . وبعضهم قالوا بالحلول أو الاتحاد ، كما يقول به بعض المتصوفة . فمن القائلين بالاهية على السبائية ، وهم أصحاب عبدالله بن سبا ومنهم النصيرية . ومنهم الاسحاقية . ومنهم فرق أخرى . وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة .

وأما الاسماعيلية ويسمّون بالباطنية ، وربما يلقبون بالملاحدة . وإنما سمّوا بالاسماعيلية ، لانتسابهم إلى اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام ؛ والباطنية ،

لقولهم: كل ظاهر فله باطن، يكون ذلك الباطن مصدراً، وذلك الظاهر مظهراً له، ولا يكون ظاهر باطناً له، إلا ما هو مثل السراب، ولا باطناً لظاهر له إلا خيالاً لأصل له؛ ولتقبوا بالملاحظة، لمدولهم من ظواهر الشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال.

ومذهبهم أن الله تعالى أبدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة «كن» أو غيرها عالمين: عالم الباطن، وهو عالم الأمر، وعالم الغيب، ويشتمل على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلها، وأقرب ما فيها إلى الله تعالى هو العقل الأول، ثم ما بعده على الترتيب؛ وعالم الظاهر، وهو عالم الخلق وعالم الشهادة، ويشتمل على الأجرام العلوية والسفلية والأجسام الفلكية والمنسوبة وأعظمها العرش ثم الكرسي، ثم سائر الأجسام على الترتيب. والعالمان ينزلان من الكمال إلى النقصان، ويسودان من النقصان إلى الكمال، حتى ينتهي إلى الأمر، وهو المعنى المعبر عنه بـ «كن»، وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدؤه من الله ومعاده إليه.

ثم يقولون: الإمام هو مظهر الأمر، وحيثه مظهر العقل الذي يقال له العقل الأول والعقل الثاني؛ والنبى مظهر النفس التي يقال لها نفس الكل وهو الإمام، وهو الحاكم في عالم الباطن، ولا يصير غيره عالماً بالله إلا بتعليمه إياه، ولذلك يسمونهم بالتعليميين. والنبى هو الحاكم في عالم الظاهر، ولا يتم الشريعة التي يحتاج إليها إلا به، ولشريعته تنزيل وتأويل ظاهره التنزيل وباطنه التأويل. والزمان لا يخلو إماماً عن نبى وإماماً عن شريعته. وأيضاً لا يخلو عن إمام ودعوته، وهى ربما تكون خفية مع ظهوره، إلا أنها تكون ظاهرة مع خفائه ألبتة، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

وكما يعرف النبى بالمعجز القولى أو القملى كذلك يعرف الإمام بدعوته إلى الله وبدعوته، إن المعرفة بالله تعالى لا تحصل إلا به، والأئمة من ذريته، بعضها من بعض، فلا يكون إماماً إلا وهو ابن إمام. ويجوز أن يكون للإمام أبناء ليسوا

بأئمة . فلا يخلو الزمان عن إمامٍ يَظهر أو مستور ، كما لا يخلو من نورهار أو ظلمة ليل ، لم يزل العالم هكذا ولا يزال . وطريقتهُم التأليفُ بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يولف منها .

وأما في تعيين أئمة الاسلام فقالوا : الامام في عهد رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، كان علياً عليه السلام ، وبعده كان إبنه الحسن إماماً مستودعاً ، وبعده الحسين إماماً مستقراً ، ولذلك لم تذهب الإمامة في ذرية الحسن عليه السلام . ثم تزلت الإمامة في ذرية الحسين وانهت بعده إلى علي ابنه ، ثم إلى محمد ابنه ، ثم إلى جعفر ابنه ، ثم إلى إسماعيل ابنه ، وهو السابع .

وقالوا : إن الأئمة في عهد ابن إسماعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سموهم أيضاً بالسبعية ، لوقوفهم على السبعة الطاهرة ، ودخل في عهد محمد زمان استتار الأئمة وظهور دعااتهم . ثم ظهر المهدي بيلا والمغرب وادعى أنه من أولاد إسماعيل ، واتصل أولاده ، ابنٌ بعد ابن ، إلى المستنصر .

واختلفوا بعده ، فقال بعضهم بإمامة تزار ابنه ، وبعضهم بإمامة المستعلي ابنه الآخر . وبعد تزار استتر أئمة النزاريين . واتصلت إمامة المستعليين إلى أن انقطع في المعاضد . وكان الحسن بن علي بن محمد الصباح المستولي على قلعة «الموت» من دعاة النزاريين ، ثم ادّعى بعده أن الحسن الملقب بذكره السلام كان إماماً ظاهراً من أولاد تزار ، واتصل أولاده . إلى أن افترضوا في زماننا هذا .

وأما الإمامية فقالوا : إن نصب الامام لطفٌ ، وهو واجبٌ على الله تعالى ، فيجب أن يكون الامام معصوماً للأبضال الخلق . ويؤكد ذلك قوله : « لا ينال عهدي الطالين » .

واتفقوا على إمامة علي عليه السلام ، بعد النبي صلى الله عليه وآله ، إذ لم يكن غيره معصوماً ثم ساقوا الإمامة بعده إلى الحسن المجتبي ابنه . ثم إلى أخيه الحسين الشهيد بكر بلا . ثم إلى ابنه زين العابدين . ثم إلى ابنه محمد الباقر . ثم إلى ابنه جعفر

المصدق . ثم إلى ابنه موسى الكاظم . ثم إلى ابنه علي الرضا . ثم إلى ابنه محمد الثاني . ثم إلى ابنه علي الثاني . ثم إلى ابنه الحسن الزكي المسكري . ثم إلى ابنه محمد المهدي المنتظر خروجه عليهم السلام أجمعين . وقالوا : إنه باقٍ وسيظهر ، ويملا الدنيا عدلاً كاملاً جوراً . وهو الثاني عشر من أئمتهم . ولأجل ذلك لقبوا بالاثني عشرية .

وهم في أكثر أصول مذهبهم يوافقون المعتزلة . ولهم في الفروع فقه منسوب إلى أهل البيت . وكان لهم في سياق الإمامة اختلافات كثيرة لافائدة في إيرادها . وجهوهم الباقون إلى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه .

وأما الكيسانية فقالوا بإمامة علي عليه السلام . وبعده الحسن . ثم الحسين . ثم محمد بن الحنفية . وقالوا : إنه الإمام المنتظر ، أعني المهدي الذي يملأ الدنيا عدلاً ، وهو الآن مستتر في جبل رضى بقرب المدينة . وبعضهم قد موه على الحسن والحسين . وبعضهم ساقوا الإمامة إلى ابنه هاشم ، ثم إلى غيره . وهم فرق متعددة . وقد انقطعت الكيسانية ولم يبق منها أحد .

وأما الزيدية فقالوا بإمامة علي والحسن والحسين . وأثبتوها بالنص الجلي وأثبتوا باقي أئمتهم بعدهم بالنص الخفي . وذلك أن شرائط الإمامة عندهم كون الإمام عالماً بشريعة الإسلام ليهدي الناس إليها ولا يضلهم . وزاهداً للكيلا يطمع في أموال المسلمين . وشجاعاً ثلثاً يفر في الجهاد مع المخالفين فيظفروا على أهل الحق ؛ وكونه من أولاد فاطمة ، أعني من أولاد الحسن والحسين ، لقوله عليه السلام : « المهدي من ولد فاطمة » . وكونه داعياً إلى الله تعالى وإلى دين الحق ظاهراً . يشهر سيفه في نصرته دينه . قالوا : وقد نص النبي والأئمة بعده : أن كل من استجمع هذه الشرائط الخمسة فهو إمام مفترض الطاعة . وذلك هو النص الخفي . ولم يوجروا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف ، لقوله عليه السلام : « هما إمامان ، قاما أوقدا » . ويعجزون خلو الزمان عن الإمام ، وقيام إمامين في بقعتين متباعدتين ، إذا استجمعا هذه الشرائط . ولذلك لم يقولوا بإمامة زين العابدين ، لأنه لم يشهر سيفه في الدعوة

إلى الله تعالى . وقالوا بامامة زيد بنه . لاستجماع الشرايط فيه . وإليه نسبوا ، إذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بامامته . ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة ، اندفضوا زيدا . والزيدية فرقٌ كثيرةٌ . منهم الصالحية ، وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل علي ، لرضا علي بخلافتهم . ومنهم الجارودية . ومنهم السليمانية . وقيل : لهم فرقٌ غيرها . وأكثرهم في الفروع متابعون لأبي حنيفة ، إلا في مسائل قليلة خالف أئمتهم فيها .

وأما القائلون بوجوب نصب الإمام على الخلق عقلاً فقالوا : الضرر مع عدم الإمام متوقعٌ من الظلم على الضعفاء ، ودفع الضرر المظنون واجبٌ عقلاً . وذلك إنما يندفع بنصب الإمام يقوم بأحكام الشرع . وهم موافقون لأهل السنة في تعيين الأئمة .

وأما أهل السنة فيقولون بوجوب نصب الإمام على من يقدر على ذلك لإجماع السلف عليه . وذهبوا إلى أن الإمام يعرف إمامته من يجب أن يقبل قوله ، كنبىءٍ أو إجماع المسلمين عليه . وكان الإمام بعد رسول الله بالإجماع أبابكر ، ثم عمر بنص أمي بكر ، ثم عثمان بنص عمر على جماعة أجمعوا على إمامته ، ثم علي المرتضى عليه السلام بإجماع المعتبرين من الصحابة ، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون . ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معاوية وصالحه الحسن . واستقرت الخلافة عليه ثم علي من بعده من بنى أمية وبنى مروان حتى انتقلت الخلافة إلى بنى العباس . واجتمع أكثر أهل الحل والعقد عليهم . وانساقَت الخلافة منهم إلى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى .

وأما الذين لا يقولون بوجوب نصب الإمام فيقولون : يقع في نصب الأئمة فتنٌ ، وقتل بعض الناس بعضاً ، كما جرى في إمامة (إمام) علي ومعاوية ومن بعدهما في أكثر الأوقات . والاحتراز عما يوقع الفتن والمحاباة أولى بالانفاق . والشرعة كافية لمن أراد أن يكون على الحق ويتقرب إلى الله بطاعته . فهذه هي مذاهب الناس في الإمامة .

الباب الخامس

فى الوعد والوعيد وما يتبعهما

قد مرَّ أنَّ القائلين بالحسن والقبح والوجوب فى العقل أوجبوا الوعد بالثواب للمكلفين لكونه لطفاً . وقالوا بحسن الوعيد لكونه أصلح ، أو بوجوبه لكونه لطفاً أيضاً . ثمَّ أوجبوا الوفاء بالوعد . واختلفوا فى الوفاء بالوعيد ، فقالت التفصيلية : ليس ذلك بواجب ، لأنَّه حقُّ الله تعالى . وقالت الوعيدية بوجوبه لتلاصيح الوعيد كذباً . وأمَّا الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب عقلاً قالوا : إنَّ الثواب والعقاب يتعلَّقان بمشيئة الله تعالى فقط ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء أصلاً . والحكماء القائلون بثبوتها فى العقل العملى دون العقل النظرى قالوا : تكون السعادة والشقاوة لازمتين للأفعال الملائمة وغير الملائمة ، كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه . واعلم أنَّ هذه الأقوال مبنية على كون الإنسان مدركاً بعد موته . فالأهمُّ فى هذا الباب النظر فى ذلك ، وهو مبنى على ستِّ مسائل :

المسألة الاولى

فى إعادة المعدوم

وهى جائزة عند مثبتى المعتزلة ، لأنَّ الذات باقية عندهم حال تعقُّب الوجود وعدمها عليها ؛ وكذلك عند بعض أهل السنة فإنَّهم قالوا : الممكن لا يصير بالعدم ممتنعاً ، ومحال عند غيرهم ، لاستحالة تخلُّل عدم بين شيء واحد بعينه ، فاذن لا يكون المعدوم عين المبدأ ، بل إنَّ كان ولا بدَّ فهو مثله . وقال سديد الدين محمود الحمصي : إنَّ ذلك ينتقض بالتذكُّر ، فإنَّ الحاصل فى الذكِّر بعد النسيان هو ما أدر كهُ أو لا بعينه ، وهو عوده . وليس ذلك بصحيح . لأنَّ التعدُّد يناقِى الوحدة ، ومماثل المعدوم والمبتدأ لا يقتضى اتحادهما .

المسألة الثانية

في اقوال الناس في حقيقة الانسان وانها اى شىء هي

اختلفوا في حقيقة الانسان . فبعضهم قالوا : إن الانسان هو هيكله المحسوس وبعضهم قالوا : هو أجزاء أصلية داخلية في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول .

وقال النظام : هو جسم لطيف داخل في البدن سار في أعضائه . وإذا قطع منه عضو قلص مافيه إلى باقى ذلك الجسم . وإذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان .

وقال ابن الراوندى : هو جزء لا يتجزئ في القلب . وبعضهم قالوا : هو الدم . وبعضهم قالوا : هو الأخلط الأربعة . وبعضهم قالوا : هو الروح ، وهو جوهر مرتب من بخارية الأخلط ولطيفها . مسكنه الأعضاء الرئيسة التى هي القلب والدماغ والكبد ، ومنها تنفذ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء . وجميع ذلك جواهر جسمانية .

وبعضهم قالوا : هو المزاج المعتدل الانساني . وبعضهم قالوا : هو تخاطيط الأعصاب وتشكل الانسان الذى لا يتغير من أول عمره إلى آخره . وبعضهم قالوا : هو العرض المسمى بالحياة . وجميع ذلك أعراض . والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا : إنه جوهر غير جسماني لا يمكن أن يشار إليه بإشارة حسية . فهذه هي المذاهب ، وبعضها ظاهر الفساد .

المسألة الثالثة

في المعاد

اختلف الناس فيه . فالدهرية أنكروه ، وقالوا : الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود إلى الوجود . والقائلون بأن المعدم شىء قالوا : بأنه ينعدم بموته ،

ثمَّ يعود إلى الوجود ، وحينئذٍ يثاب أو يعاقب . أمّا اعتمادهم فلفظه تعالى : « كلٌّ من عليها فان » و « كلٌّ شيءٌ هالكٌ إلا وجهه » . و أمّا عوده فلو جوب كونه مثاباً او معاقباً في الآخرة .

والنفاء القائلون بكونه جسماً قالوا : فنأوه وهلاكه عبارة عن تلاشي أجزائه و اضمحلال أعضائه في التراب كيب وغيره . و إعادته جمع أجزائه و إحداث أعراض فيه مثل ما كانت قبل موته ، وهي عندنا أكثرهم يستحيل أن يكون عرضاً ، لأنَّ الممدوم لا يعاد . و الحكماء قالوا : إنَّه محلٌّ للملم بما لا ينقسم و بما لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة . و يستحيل أن يكون محلٌّ ما لا ينقسم او لا يقبل الإشارة جسماً ، لوجوب انقسامه و قبوله الإشارة و وجوب انقسام ما فيه و قبول ما فيه الإشارة بالتبعية . فانَّه هو جوهر مفارق للأجسام .

ثمَّ اختلفوا ، فقال القدماء منهم : إنَّ ذلك الجوهر قديم ، و إنَّما يكون تعلقه بالبدن محدثاً . قال أرسطاطاليس و أتباعه : إنَّه حادث مع البدن . و حدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر و الأخلاط شرطٌ في إفاضته الحادثة من مفيض وجوده ، و ليس بشرطٍ في بقاءه . و لذلك قالوا باستحالة التناسخ فأنه عندهم يقتضي أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسان : إحدیهما حادثة مع حدوث المزاج ، و الثانية قديمة تتعلق به على سبيل التناسخ . و ذلك محال . و انفقوا على امتناع فنائه قالوا : لأنَّ إمكان فنائه يستدعي محلاً يبقى مع الفناء ولا يعنى بالنفس غير ذلك الباقي . فانَّه الفاني على ذلك التقدير إنَّما كان عرضاً زال عن محله . و النفس ليس بعرض .

المسئلة الرابعة

في

النواب و العقاب

هما إمّا بدنيان ، كاللذات الجسميّة و الآلام الجسيّة . و إمّا نفسيّان ، كالتمتع و الاجلال ، و كالخزي و الهوان . و تفصيلهما لا يعلم إلا بالسمع ، و اللذّة

إدراك الملائم من حيث هو ملائم . و الألم إدراك منافي من حيث هو منافي . فإن كان إدراكهما بالحواس فهما حسيان ، و شرط الاحساس بهما أن لا يكونا مستمرين ، فإن الانفعال المستمر ممّا يبطل الاحساس . و إن كان إدراكهما بالعقل فهما عقليّان . و العقليّ أثبت ، لكونه أبعد عن الانفعال المؤدّي إلى الزوال ، و أوفر لاستغائه عن توسط الآلة ، و أكمل لكون الموانع فيه أقلّ .

المسئلة الخامسة

فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب

قالوا : الاسلام أعمّ في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة واحد ، و أمّا كونه اعمّ ، فلأن من أقرّ بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين ، لقوله تعالى : « قالت الأهراب آمناً ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا » . و أمّا كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان ، فلقوله تعالى : « إن الدين عند الله الاسلام » .

و اختلفوا في معناه ، فقال بعض السلف : « الايمان إقرار باللسان ، و تصديق بالقلب ، و عمل صالح » بالجوارح . و قالت المعتزلة : اصول الايمان خمسة : التوحيد ، و العدل ، و الاقرار بالنبوة ، و الوعد ، و الوعيد ، و القيام بالامر بالمعروف ، و النهي عن المنكر . و قالت الشيعة : اصول الايمان ثلاثة : التصديق بوحداية الله تعالى في ذاته ، و العدل في افعاله ، و التصديق بنبوة الانبياء و التصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء . و قال أهل السنة : هو التصديق بالله و بكون النبي صادقاً ، و التصديق بالأحكام التي يعلم يقيناً أنّه عليه السلام حكم بها ، دون ما فيه الخلاف و الاشتباه . و الكفر يقابل الايمان .

و الذنب يقابل العمل الصالح ، و ينقسم إلى كبائر وصغائر . و يستحقّ المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة و يستحقّ الكافر الخلود في النار . و صاحب الكبيرة عند الخوارج كافر ، لأنّهم جعلوا العمل الصالح جزءاً من الايمان . و عند غيرهم فاسق ، و المؤمن عند المعتزلة و الوعيدية لا يكون فاسقاً . و جعلوا للفاسق الذي لا يكون

كافراً منزلةً بين منزلتي الإيمان والكفر، وهو يكون في النار خالداً؛ وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقاً وقد لا يكون. ويكون عاقبة أمره على التقديرين المخلود في الجنة.

المسألة السادسة

في تمام القول في الوعد والوعيد

اتفقوا على أن المؤمن الذي عمل صالحاً يدخل الجنة ويكون خالداً فيها، وعلى أن الكافر يدخل جهنم ويكون خالداً فيها. وأما الذي خلط عملاً صالحاً بعمل غير صالح، فاختلوا فيه:

فقالت التفضيلية من أهل السنة وغيرهم: عسى الله أن يعفو عنهم برحمته أو بشفاعته بنبي الله ﷺ، وإلا فيدخله جهنم، ويعذب به عذاباً منقطعاً، ثم يردّه إلى الجنة ويخلد فيها لكونه مؤمناً.

وقالت الوعيدية من المعتزلة: إن صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً. ثم اختلفوا. فقال أبو علي الجبائي بالاجباط، وهو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله الصالحة ويكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً. وقال ابنه أبوهاشم بالموازنة، وهو أن يوازن بأعماله الصالحة وذنوبه الكبائر ويكون الحكم للاغلب.

قيل لهم: إن غلب أحدهما لم يكن له تأثير فيما غلب عليه.

قالوا في جوابه: للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه، وللكبيرة استحقاق عقاب يلزمه. فيؤثر كل واحد من العاملين في استحقاق الآخر بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من إحدى الاستحقاقين بحسب رجائه فيحكم بذلك؛ وهو مأخوذ من قول الحكماء في المزاج، فاتهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين. وهو المزاج.

و صاحب الصغيرة عندهم معفو عنه ، إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح .
و أطفال الكفار ملحقة بهم عند أهل السنة وتحشر في النعيم بلا ثواب ، كالحيوانات
عند غيرهم . فهذا ما قالوه في هذا الباب .

و أما القائلون بالثواب و العقاب النفسانيين قالوا : النفوس باقية أبداً . فإن
كانت مدركة لذاتها و الذوات الباقية ، معتقدة لما يجب عليها أن تعتقده ، متحلية
بالأخلاق الفاضلة و الأعمال الصالحة ، منقطعة الملائق عن الأشياء الغائبة ، و كان
جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من أهل الثواب الدائم ؛ و إن كانت عديمة الإدراك
للذوات الباقية ، معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الأمر ، مائلة إلى اللذات البدنية ،
منغمسة في الأمور الدنيوية الغائبة ، متخلفة بالأخلاق الرذيلة الفاسدة ، و كان ذلك
ملكة راسخة فيها كانت من أهل العقاب الدائم ، لفقدان ما ينبغي لها ، و وجود ما
لا ينبغي لها معها دائماً . و بين المرتبتين مراتب لانهاية لها . بعضها أميل إلى السعادة
و بعضها إلى الشقاوة . و إن كانت الخيرات و الشرور غير متمكنة فيها تمكّن
الملكات ، بل كانت معرضة للزوال و الفوت زالت سعادتها و شقاوتها بزوالها . و النفوس
الخالية عن الطرفين ، كنفوس الصبيان و البله ، تبقى غير متأكدة ، و يكون لها
لذاتٌ ضعيفة ، بحسب إدراكها لذاتها و لما لا بد لها منه .

رسائل صناد

خواجہ نصیر الدین طوسی

أقل ما يجب الاحتضاره

هذه صورة عقيدة صدرت عن محقق الحكماء المحققين خواجہ نصیر الملة
و الدين العلوی طاب نراه اجاب بها بعض إخوانه المتجملين حين سأله ان يتعنه
بمثل ذلك .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلم ، أيُّدكَ اللهُ ، أيُّها الأخ العزيز : إنَّ أقل ما يجب اعتقاده على المكلف
فهو ما ترجمته قوله " لا إله الا الله ، محمد رسول الله " ، ثم إذا صدق الرسول
فينبغي أن يصدق في صفات الله تعالى ، و اليوم الآخر ، و تعيين الامام المعصوم .
و كل ذلك بما يشتمل عليه القرآن من غير مزيد و برهان . أما بالآخرة فبالإيمان
بالجنة ، و النار ، و الحساب ، و غيره . و أما في صفات الله تعالى فباته حق ، قادر ،
عالم ، مريد ، متكلم ، ليس كمثل شيء ، و هو السميع البصير .

و ليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات ، و أن الكلام و العلم و غيرهما
قديم او حادث . بل لولم يخطر له حقيقة هذه المسئلة حتى مات ، مات مؤمناً .
و ليس عليه بحث عن تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون ، بل مهما خطر في قلبه
التصديق بالحق بمجرّد الإيمان من غير دليل و برهان فهو مؤمن . و لم يكلف
رسول الله ﷺ ، العرب أكثر من ذلك .

و على هذا الاعتقاد المجمل استمرّ الأعراب و عوام الخلق ، إلا من وقع
في بلدته يقرع سمعه فيها هذه المسائل ، كقدم الكلام و حدوثه ، و معنى الاستواء
و النزول ، و غيره . فإن لم يأخذ ذلك بقلبه و بقي مشغولاً بعبادته و عمله فلا حرج عليه .
و إن أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف : فيعتقد في
القرآن الحدوث ، كما قال السلف : « القرآن كلام الله تعالى مخلوق » : و يستقد
أن الاستواء حق ، و الإيمان بواجب ، و السؤال عنه مع الاستغناء عنه - بدعة ،

والكيفية فيه مجهولة ؛ و يؤمن بجميع ما جاء به الشرع لإيماناً مجملاً من غير بحث عن الحقيقة والكيفية .

و إن لم يقنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك ، فإن أمكن إزالة شكّه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام ، و إن لم يكن قوياً عند المتكلمين ولا مرضياً ، فذلك كاف . ولا حاجة إلى تحقيق الدليل ، فإن الدليل لا يتم إلا بذكر الشبهة والجواب عنها . و مهما ذكرت الشبهة لا يؤمن أن تثبتت بالباطل والقلب فيضل فهمه عن ذكر جوابها ، إذ الشبهة قد تكون جليةً و الجواب دقيقاً لا يحتمله عقله . و لهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش و عن الكلام فيه ، و إنما زجروا عنه ضعفاء العوام . و أما أئمة الدين فلم يخوض غمرة الاشكال .

ومنع العوام عن الكلام يجري مجرى منع الصبيان عن شاطئ دجلة خوفاً من الفرق ، و رخصة الأقوياء فيه تضاهي رخصة الماهر في صنعة السباحة . إلا أن ههنا موضع غرور ومزلة قديم ؛ و هو أن كل ضيف في عقله راجع من الله في كمال عقله ، و نظر نفسه أن يقدر على إدراك الحقائق كلها وأنه من جملة الأقوياء . فربما يخوضون و يغرّقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون .

و الصواب للخلق كلهم ، إلا الشاذ النادر الذي لا تسمح الأعصار إلا بواحد منهم أو اثنين ، سلوك مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزل الله و أخبر به رسوله من غير بحث و تفتيش . و الاشتغال بالنفوس فيه شغل شاغل . > و من اشتغل بالعلوم فيه فقد أوقع نفسه في شغل شاغل > إذ قال رسول الله ، ﷺ ، حيث رأى أصحابه يخوضون ، بعد أن غضب حتى أحرّت و جنتاه : « أفبهذا امرتم ؟ تنزبون كتاب الله بضمه ببعض ؛ أنظروا ، ماذا أمركم الله به فافعلوا ، و ما نهاكم عنه فاتموا » . فهذا تنبيه على منهج الحق . و استيفاء ذلك شرحناه في كتاب « قواعد العقائد » فاطلبه منه . و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خير خلقه محمد و آله اجمعين .

القنعة في أول الواجبات

رسالة شريفة في العقائد المنسوبة إلى المحقق الطوسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، ياربي الموجودات؛ والصلوة على أشرف النفوس المقدسات،
محمد، وآله أكمل الذريات.

وبعد فهذه مقننة في أول الواجبات، لخصتها لذوي الاشتغالات؛ فنقول:

< التوحيد >

يجب على كل مكلف أن يعرف أن الله تعالى موجود، واجب الوجود
لذاته؛ وإلا لم يكن شيء موجوداً. كان قديماً، أزلياً، باقياً، أبدياً. قادر،
لتقدم عدمه على أمره. عالم، لفعله الأمور المحكمة المتقنة. وبهذا كان حياً
تاماً القدرة والعلم، لاشتراك ماعدائه في الامكان. مريد، كاره، لأمره ونهيه،
سميع، بصير، متكلم؛ للسمع. والكلام حروف وأصوات بالضرورة، فيجب
حدوثها. صادق، لقبح الكذب. وأنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا
لامتحيض، ولا متحد، ولا محل، ولا حال، ولا محتاج، ولا مرئي ولا مركب،
ولا ضد له، ولا مثل، ولا شريك، لوجوب وجوده؛ ويمتنع عليه القبيح والأمر به،
لعلمه واستغنائه، فيفعل الفرض، لقبح العبث.

< العدل >

وأفعالنا مستنمة إلينا بالضرورة. ولهذا نمدح ونذم، وإلا

القبيح منّا. ويجب التكليف والالطف، لتحصل الفرض، والحسن
ومنه. وكذا الألم، فيجب عليه العوض الزائد، وخطئه رضى العقاب
المبث. وعلينا المساوى، وإلا لزم الظلم.

< النبوة >

و النبوة واجبة ، لأنها لطف ، و اللطف واجب .
و بيّننا محمد بن عبدالله ﷺ ، ادعى النبوة ، وأظهر المعجزة على يده ، فلزم تصديقه ، و يجب صمته ، و اتقاء كل منقّر ، لتحصيل الغرض ، و هو الارشاد و الهداية من نبيه . و بوقته مؤبدة . و هو سيد الأنبياء ، للسمع .

< الامامة >

و الامامة واجبة ، لأنها لطف ، و اللطف واجب .
و الخليفة الحق على بن أبي طالب ، لعديث القدير المتواتر . ولحديث المنزلة المتواتر ، و لقوله ﷺ : « يا علي أت الخليفة من بعدى » و لقوله تعالى : « إنا وليكم الله ورسوله و الذين آمنوا . الآية » . « و أنفسنا و أنفسكم » . و لظهور المعجزة منه ﷺ ، و ادعاء الامامة لنفسه . و إمامة الأئمة الأحد عشر ، للنص المتواتر . و احصاء الامامة ، و وجود الامام في كل عصر اقتضيا قيام القائم الحجة محمد بن الحسن ﷺ .

< المعاد >

و المعاد واجب . لوجوب إيفاء الوعد و الوعيد ، والحكمة . و يجب التصديق بمذاب القبر ، و أهوال القيامة ، و الجنة و النار ، و تفاضل الثواب و العقاب ، لتواتر السمع بها . و تجب التوبة ، لدفعها الضرر ، و عذاب المؤمن منقطع ، و الشفاعة ثابتة بالاجماع ، و يجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، سمعاً ، بشرط العلم و التأثير ، و اتقاء المفسدة . و العفو جائز ، لأنه حقه تعالى ، و هو إحسان .

تمت

اثبات الواحد الاول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المبدأ الأول الذى لا شيء قبله ولا مبدأ له يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، وذلك لأن "كل" ما سوى الواحد فهو كثير ، و "كل" كثير فهو مؤلف من آحاد ، و "كل" واحد من تلك الآحاد يكون مقدماً عليه و مبدأ له ، فاذن الكثير له مباد . فالمبدأ الأول الذى لا مبدأ له لا يكون كثيراً ، بل واحداً فقط .
و أيضاً المبدأ الأول الذى لا مبدأ له لا يجوز أن يكون ممكن الوجود ، لأن "كل" ممكن موجود فله مبدأ . فاذن المبدأ الأول الذى لا مبدأ له يجب أن يكون واجب الوجود .

ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مشتملاً على كثرة ، فإن المشتمل على كثرة محتاج إلى آحادهما في الوجود . والمفتقر إلى الغير في الوجود لا يكون واجباً . و يلزم منه أن لا يكون في الوجود واجباً ، لأنهما يشتركان في الواجبية والوجود ، ويختلفان في شيء غير ماهية يشتركان . فيكون كل واحد منهما مشتملاً على أشياء أكثر من واحد ، فلا يكون كل واحد منهما واجباً . هذا خلف .
ولا يجوز أن يكون لواجب الوجود ماهية غير الوجود لأنه حينئذ يكون مشتملاً على كثرة .

ولما كان شيء موجوداً وجب أن يكون في الوجود واجب ، لأنه لو لم يكن في الوجود واجب ، لكان جميع الموجودات ممكناً محتاجاً إلى المبدأ ، و كل مبدأ على ذلك التقدير ممكن . فاما أن يدور احتياج الممكنات ، وهو محال ، لأنه يوجب تقدم الشيء على نفسه ؛ وإما أن يتسلسل ، ولا بد أن يكون في السلسلة آحاد هي معلولة لعللها المتقدمة عليها ، وعلّة لمعلولاتها المتأخرة عنها . فإذا أخذنا واحداً منها لكان لها مباد متسلسلة إلى غير النهاية ، وهي سلسلة اللعلل المبتدئة من

ذلك الواحد إلى غير النهاية ، وذلك الواحد باعتبار آخر معلول ، وعلته أيضاً معلولة . ويرتقى في سلسلة العلل سلسلة معلولات مبتدئة من ذلك الواحد مرتقية إلى غير النهاية ، فيحصل لنا من تلك الآحاد سلسلتان مبتدأتان من واحد بعينه وغير منتهيتين في الارتفاع ، لكن سلسلة العلل يجب أن تكون أكثر من سلسلة المعلولات بواحد في جانب الارتفاع ، فيلزم الزيادة والنقصان في الجانب الذي لا ينتهيان فيه ، وهو محال . فاذن يمتنع ارتفاعهما إلى غير النهاية ، فاذن هما منتهيان . فالتسلسل محال . وإذ ثبت امتناع الدور والتسلسل امتنع كون جميع الموجودات ممكنة ، وقد ثبت أن الواجب لا يكون إلا واحداً . فاذن في الموجودات واجب وجود هو واحد من جميع الوجوه ، وهو المبدأ الأول الذي لا مبدأ له .

و صدور الموجودات عنه لا يمكن أن يكون حال وجودها ، فاذن هو حال لا وجودها . فاذن ما سواء يوجد بعد أن لا يكون موجوداً . و كل ما هو كذلك فهو محدث . فاذن كل ما سوى الواجب الواحد محدث ، سواء كان جوهرأ أو عرضاً و ذاماداً او مفارقاً للمادة . و يجب أن يصح صدور الموجودات عنه ، و إلا لما كان موجوداً ، فاذن هو قادر . و يكون الموجودات الصادرة عنه على نظام و ترتيب يشهد بذلك علم الهيئة و التشریح و غيرها اضطرت إلى الحكم بكونه عالماً . و صحة القادرية و العالمية يستدعي انصافه بكونه حياً . ولا يجوز أن تكون هذه الصفات متغايرة و مغايرة لذاته التي هي الوجود القائم بذاته ، لامتناع التكثر فيه . ثم إنه يمكن أن يوصف : بصفات اعتبارية بحسب اعتبارات العقول ؛ و صفات اضافية بحسب اضافة كل واحد من الموجودات الصادرة عنه إليه ؛ و صفات سلبية بحسب سلب كل شيء مما عداه عنه . و أمكن أن يكون له بحسب كل صفة اسم كان له أسماء حسنى كثيرة . لكن لا يستعمل منها إلا ما يليق بجلاله و تنزهه . فهذا ما أردنا إبراده في إثبات الواحد الحقيقي الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات ، تعالى جده و تقدست ذاته وصفاته .

افعال العباد بين الجبر والتفويض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعاً لقدرة وإرادته ، وإلى ما لا يكون .
مثال الأول : الأكل والمشى من الانسان الصحيح الذى لم يكره على هذين
الفعلين . ومثال الثانى : حركة الانسان إلى السفلى إذا وقع من موضع عالٍ .
والقدرة يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء . ويراد بها الحالة التى
يكون الانسان عليها وقت صدور الفعل عنه . والأول يكون قبل الفعل ومعه ،
وهذه هى القدرة عند المعتزلة . والثانى لا يكون إلا مع الفعل ، وهى القدرة عند
الأشعرى . ولا شك أن القدرة بالوجهين لا يكون مقدوراً للعبد ، بل ربما يكون
أسبابه ، كالتهذيب والتداوى للمقتضين لسلامة الأعضاء ، مقدوراً له .
وأما الإرادة فسيبها إما العلم بالمصلحة ، وإما الشهوة ، وإما الغضب . ولا
يكون واحدٌ منها إلا عند الشعور ، والشعور أيضاً لا يكون مقدوراً للعبد ، وربما
كان بعض أسبابه مقدوراً له .

وأما عند حصول القدرة والداعى يجب الفعل أم لا . فالحق أنه يجب ، وإلا
لزم رجحان أحد طرفي العقل وتركه من غير مرجع . وهذا الوجوب لا يخرج
الفعل عن حد الاختيار ، لأن معنى الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بإرادة
الفاعل ، فيختار منهما أيهما أراد . وههنا لزم الفعل من القدرة والإرادة .
فإذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كان في الأصل من الله ، وعند وجودهما
الفعل واجب ، وعند عدمهما ممتنع . وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب
قدرته وإرادته : فلها قيل : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » . فاذن
الاختيار حق ، والاسناد إلى الله حق ، ولا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر .

و ما قيل : في إثبات الجبر من أن "خلاف" ما علم الله وقوعه محال ، و هو
يُوجبُ الجبر .

اجيب : منه بأن الله تعالى كان في الأزل عالماً بأفعاله فيما لا يزال ، فان لزم
من ذلك الجبر و الايجاب في المبد فهو لازم في حق الله ، و ما أجبتكم به هناك فهو
الجواب هي هنا .

و الجواب الحق أن العلم بالشئ ربما لا يكون سبباً له ، فان من علم أن
الشمس تطلع غداً لا يكون علمه سبباً لطلوعها ، و إذا لم يكن للعلم أثر في الفعل
فلا يكون الفعل بالجبر او الايجاب . والله أعلم .

اثبات العقل الفارق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلم أننا لا نشك في كون الأحكام البقيّة التي يحكم بها أذهاننا مثلاً - كالحكم بأنّ الواحد نسب الاثنين ، أو بأنّ قطر المربع لا يشارك ضلعه ، أو يحكم به ممّا لم يسبقه إليه ذهن أصلاً بعد أن يكون يقينياً - مطابقة لما في نفس الأمر . ولا شك في أنّ الأحكام التي يستقدها الجهال بخلاف ذلك - كما لو اعتقد مستقداً أنّ القطر يشارك الضلع أو غير ذلك - غير مطابقة لما في نفس الأمر .

وعلّم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصور إلا بين شيئين متقايين بالشخص و متّحدّين فيما يقع به المطابقة ، ولا شك في أنّ الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذهني ، فاذن يجب أن يكون للصنف الأوّل منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه ، وهو الذي يعتبر عنه بما في نفس الأمر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج إما أن يكون قائماً بنفسه أو متمثلاً في غيره ، والقائم بنفسه يكون أمّا ذا وضع أو غير ذي وضع .
والأوّل محال . أمّا أوّلاً ، فلانّ تلك الأحكام غير متعلّقة بجهة معينة من جهات العالم والأشخاص ، ولا بزمان معين من الأزمنة . وكلّ ذي وضع متعلّق بها ، فلا شيء من تلك الأحكام بذى وضع .

لا يقال : إنّها تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي ذوات أوضاع ، بل من حيث هي مقولات ، ثم إنّها تفارق الأوضاع من حيثة أخرى ، كما يقال في الصور المرسمة في الأذهان الجزئية إنّها كلية باعتبار وجزئية باعتبار آخر .

لأننا نقول: الصور الخارجية المطابق بها إنما كانت كذلك كانت قائمة بغيرها، وفي هذا الفرض كانت قائمة بنفسها، هذا خلف.

وأما ثانياً، فلأن العلم بالمطابقة لا يحصل إلا بعد الشعور بالمطابقين، ومنه لا شك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث كونه ذا وضع.

وأما ثالثاً، فلأن الذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنما ندركه بقولنا، وأما ذات الأوضاع فلا ندركها إلا بالحواس أو ما يجرى مجرى الحواس، والمطابقة بين المقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات محال.

والثاني هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع، وهو أيضاً محال، لأنه قول بالمثل الأفلاطونية.

وأما إن كان ذلك الخارج المطابق به متمثلاً في غيره فينقسم أيضاً إلى قسمين. وذلك لأن ذلك الغير إما أن يكون ذا وضع أو غير ذي وضع، فإن كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله، وعاد المحال المذكور، فيبقى القسم الآخر، وهو أن يكون متمثلاً في شيء غير ذي وضع.

ثم نقول: ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون بالقوة، وإن كان بعض ما في الانهان بالقوة؛ وذلك لامتناع المطابقة بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً بالفعل وبين ما هو بالقوة. وأيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغير أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الأوقات، لأن الأحكام المذكورة واجبة الثبوت أزلاً وأبداً، من غير تغيير واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان، فوجب أن يكون محلها كذلك، وإلا فامكن ثبوت الحال بدون المحل.

فإن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج، غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المقولات التي لا يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً.

و إذا ثبت ذلك فنقول : لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل ،
 أعني واجب الوجود لذاته عزّت أسمائه ، و ذلك لوجوب اشتغال ذلك الموجود على
 الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل ؛ و أول الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة ، و أن
 يكون مبدأ أولاً للكثرة ، و أن يكون محلاً قابلاً لكثرة تتمثل فيه .
 فاذن ، ثبت وجود موجود غير الواجب الأول تعالى و تقدّس بهذه
 الصفة ، و تسميه بمقل الكل ؛ و هو الذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح
 المحفوظ ، و تارة بالكتاب المبين المشتمل على كل طب و يابس ، و ذلك ما أردنا
 بيانه . والله الموفق و المعين .

ربط الحادث بالقديم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قالت الحكماء : العلة الثابتة لا تنفك عن معلولها بتمامه ، والعلة الاولى هي المبدأ لجميع الموجودات ، وهي واجبة الوجود لذاتها ، اى وجودها ممتنع الرفع ، فهو سرمدى ، لا بداية له ولا نهاية . ولا شك في وجود موجودات مسبقة بأعدامها سبقاً زمائياً .

قالوا : لولا موجود غير قار الذات ممتدّ من الأزل إلى الأبد ، كحركات الأفلاك السرمديّة والزمان السرمدى الذى يقدر الحركات ، لما أمكن أن يكون لحادث وجود أصلاً . وإنهما موجودان كان من الممكن أن يتمّ عليه المبدأ السرمدى لمعلول حادث ، كحركة بعينها او زمان بعينه هما جزءان للحركة والزمان السرمديّين ، فيوجد المعلول مقارناً لهما غير موجود قبلهما ولا بعدهما ، وهذا هو القول بوجوب وجود حوادث لا أول لمجموعها ولا آخر .

ولما كان صدور الموجودات الغير القارة عن العلة القارة محالاً ، لامتناع وجوده بتمامه في كل زمان من وجود علته ، قالوا : يكون كل سابق من أجزاء الموجود الغير القار ممدّاً لوجود لاحق ، فيتمّ عليه المبدأ السرمدى باعاده ، ويجب وجود اللاحق عند ذلك .

قيل لهم : لو كان السابق ممدّاً لوجود اللاحق ولم يكن وجود اللاحق متوقفاً على غير الاعداد الذى يحصل من السابق ، [كان اللاحق متوقفاً على غير الاعداد الذى يحصل من السابق] كان اللاحق غير متأخراً عن السابق ، وحينئذ لم يلزم كون مجموع الحوادث موجوداً دفعةً .

قالوا : الاعداد قابل للشدة والضعف ، والحوادث السابقة كلما كانت معدّات

للالاخر المفروض ، و كلما يقرب إليه منها يجعل استمداده أكمل ، حتى إذا انتهى الترتيب إلى السابق الذي يلي اللاحق المفروض ، فيتم الأعداد مع القضاء . و حينئذ يجب وجود اللاحق ، و يلزم أن يكون الشرط الذي يتوقف عليه وجود اللاحق هو العدم المتأخر عن السابق ، و هو العدم اللاحق بالسابق ، فإن السابق له عدمان ، عدم يسبقه و عدم يلحقه .

وقد اعترض في هذا الموضع عليهم أستاذي الامام السعيد فريد الدين محمد النيسابوري رحمه الله بأن قال : « السابق و اللاحق متعاندان ، لامتناع اجتماعهما ، و إيجاد اللاحق رافع لإيجاد الذي هو شرط في وجود السابق المعاند ، و رافع الشرط علة العدم و متقدم عليه ، فاذن وجود اللاحق متقدم على العدم اللاحق بالسابق ، فإذا جعل العدم المتقدم لللاحق شرطاً لوجود اللاحق لزم الدور » . و لهم أن يجيبوا عنه بأن وجود اللاحق كما كان معانداً لوجود السابق كان معانداً لوجود السابق على السابق . و يلزم بمثل ما ذكرناه أن يكون وجود اللاحق شرطاً في العدم سابق السابق ، و هو متأخر عنه بالزمان ، فيكون الشرط متأخراً عن المشروط بالزمان ، هذا خلف . فالاعتراض لهذا الوجه ساقط .

و الحق عندهم أن وجود السابق علة لأعداد وجود اللاحق ، و عدمه اللاحق به شرط في وجود اللاحق ، و هو بالذات متقدم عليه و مقارن لتمام الأعداد لوجوده الذي هو الشرط المتمم لعلية المبدأ الأول .

و هي هنا اعتراض آخر عليهم ، و هو أن العلية الأزلية موجودة ، و الأعداد التامة المقارن للعدم اللاحق بالسابق موجودة فمال بال اللاحق ينعدم ، و هكذا القول في السابق .

و ليس لهم أن يقولوا : حدوث العدم اللاحق بالسابق شرط في وجود اللاحق ، و عدم استمرار العدم المذكور لا ينفي الحدوث ، و بسبب انعدام الشرط ينعدم المشروط الذي هو اللاحق ، لأنه على ذلك التقدير يكون الحدوث آتياً ، لازماً ،

والمشروط به و هو الوجود اللاحق يجب أن يكون أيضاً آتياً و انعدامه آتياً، و وجود ما يحدث بعد اللاحق يكون أيضاً آتياً، و يلزم من ذلك تتالي الآتات اوتأخر المعلول عن علته .

ولهم أن يقولوا بناءً على قواعدهم : إن إعداد أحد المتعاليدين يُزيلُ إعداد المعادل له، و السابق كما كان مُعداً لللاحق كان ذلك الاعداد مزبلاً لاعداد وجود السابق، حتى إذا تم إعداد اللاحق زال إعداد وجود السابق بالتمام، و حينئذ ينفي السابق و يحدث اللاحق .

و ليس هذا دوراً، لأن إعداد اللاحق معلولٌ لوجود السابق و هو المزبيل لاعداد وجود السابق، فهو علةٌ للعدم اللاحق بالسابق بالفرض، و ذلك العدم شرطٌ في وجود اللاحق، لا في إعداد وجوده؛ فلا يكون دوراً .

و على هذا الوجه يتم صدور الحوادث عن المبدأ الأول على مذهبهم، و تأخر حادث عن حادث إتما يلزم من تعالدهما، و كون كل حادث علةً لرواله بالعرض و لوجودها بعد بالذات . [و لوجوده أخص بعده بالذات]

فهذا ما قرر عندي من مذهبهم في هذا الموضع . والله الموفق للخير و ملهم الصواب .

بقاء النفس بعد بوار البدن

رسالة للمحقق الطوسي في تحقيق بقاء النفس الانسانية بعد خراب البدن
وإقامة البرهان عليه .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحكيم الفاضل الكامل، أفضل المتقدمين والمتأخرين، مير الملة والحق
والدين ، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ، نور الله مضجعه : رسم المولى الصدور الكبير ،
العالم الفاضل ، مؤيد الدين ، نتيجة الحكماء الأكابر ، قدوة المهندسين المدققين -
أدام الله رفته وحرص بهجته - أن اكتب شيئاً مما أفاد الحكماء المحققون ، في
بقاء النفس الانسانية بعد بوار البدن . فما وجدت بدءاً من امتثال مرسومه ، وإن
كنت قليل البضاعة في هذه الصناعة . و كان كل ما يمرض عليه من دقائق العلوم ،
فهو في جنب علومه الدقيقة ، قليل القدر ، صغير الشأن . وبدأت بمقدمات يبتنى
عليها المطلوب ، وسألت من الله العصمة في المقال ، والتوفيق لصوالح الأعمال . إنه
ملهم العقل وولى الخير ، منه المبدأ وإليه المعاد .

فأقول : الموجود ينقسم إلى ماله وضع ، وإلى مالا وضع له البتة . و معنى
بالوضع الكون في جهة من الجهات ، أو حيز من الأحياء ، بحيث يمكن أن يشار
إلى الموصوف به إشارة حية . فجميع المحسوسات ، كالألوان والأصوات ،
والذوائع والطعوم والملموسات ؛ و كل ما يتعلق بالمحسوسات ، من معالها
و أمكنتها ومقاديرها ، والأشياء الحالة فيها ، وما يجري مجريها ، جوهرأ كان
او عرضاً ، فهي ذات أوضاع . ومعاد ذلك من الأمور الكلية المعقولة ، محسوسة
كانت أشخاصها او غير محسوسة ، و الجزئيات المفارقة للمواد ، كالبارى تعالى ،

و العقول، و النفوس، و ما يعرض لها او يحل فيها، فهي ممّا لا وضع له .
و كل مدرك لشيء من الموجودات قد يرسم فيه مثال لذلك الموجود . فان
أدرك بنفسه ارتسم ذلك في نفسه، و إن أدرك بالآلة ارتسم في تلك الآلة . مثال الادراك
بالآلة، الابصار، و الاحساس باللمس، و سائر الادراكات الحسية، و مثال الادراك
بغير الآلة إدراك الانسان نفسه و ذاته، لست أعنى بدنه الذى يدركه بحواسه .
و إذا أحسّ محسّ بشيء ارتسم في خياله شبحٌ لذلك الشيء، او رسمٌ ما منه،
يلاحظه في النوم و اليقظة، مع غيبة ذلك المحسوس، مهما أراد؛ و إنّما يدرك ذلك
الشبح او الرسم من غير ملاحظة لوضعه إنّ كان من ذوات الأوضاع، بغلاف الحسّ،
فانّ الحس يدركه مع وضعه، و يتوهم مع ذلك منه معانٍ غير محسوسة،
كالملازمة و المنافرة، و الاستيناس و الاستيحاش، و الصداقة و العداوة، و غير ذلك،
وهي امور جزئية تتعلق بالجزئيات، محسوسة كانت او غير محسوسة . و هذا
التعبيل و التوهم أيضاً إنّما يكون للنفس بآلات دماغية، و يسمى بالمحسوسات
الباطنة .

و إنّما تقرّ ذلك فنقول: ارتسام الشيء في غيره او الحلول فيه قد يكون على
سبيل السريان، كارتسام الصورة في سطح المرآة، و السواد في الجسم، و قد لا يكون
كذلك، كحللول النقطة في الخط، و الخط في السطح، و السطح في الجسم . فانّ
النقطة لا تسرى في طول الخط، و لا الخط في عرض السطح، و لا السطح في عمق
الجسم . و إذا ارتسم شيء في شيء، او حلّ شيء في شيء على سبيل السريان،
بحيث لا يكون بين الحالّ و المحلّ امتياز في الحس كانت الاشارة الحسية إلى كل
واحد منهما هي الاشارة إلى الآخر . إذ لا تميّز بينهما حسّاً، فكلّ ما ارتسم او
حلّ في ذى وضع، او ارتسم او حلّ فيه ذو وضع، فهو ذو وضع . و أيضاً كل غير
ذى وضع ارتسم او حلّ في شيء او حلّ فيه شيء فذلك الشيء أيضاً غير ذى وضع .
لا يقال: الصور الخيالية و ما يجري مجراها ليست بذات أوضاع، وهي

يرسم في متخيلات الحيوانات التي هي ذوات أوضاع .

لأننا نقول : هي من حيث ارسامها في ذوات الأوضاع ذوات أوضاع ، لأن الإشارة إلى محالها إشارة إليها . وإنما الخيال إنما أدركها اقترعها من أوضاعها التي كانت قبل الاتزاع معها وحدث لها وضع آخر هو وضع الجزء من المماغ ، الذي هو محل الخيال من حيث كونه في ذلك الجزء . فلقد كان أوضاعها المنتزعة منها يظن أن لا وضع لها ، ولا منافات بين كون الشيء ذا وضع وبين إدراك ذي وضع له ، لأن من حيث هو ذو وضع ، بل من حيث هو منتزع من وضعه الأول . فاذن ثبت أن الصور الخيالية ذوات أوضاع من حيث ارسامها في الخيال ، وإن كان الخيال لا يدركها مع الأوضاع السابقة المفارقة لها .

وإنما نقرر ذلك نقول : إن النفس الانسانية العاقلة يرسم فيها معقولات لا وضع لها ، فهي لا تكون ذات وضع ، فلا يكون جسماً ولا مادة ، ولا يكون حالة في ذي وضع ، فلا يكون صورة جسمانية ولا عرضاً من شأنه أن يعل في جسم ولا قوة بدئية ، بل إنما تكون جوهرأ قائماً بذاته مفارقاً للجسم والمادة متملقاً بالبدن متملقاً بتدبير لها وصرفي فيها ، يستعمله استعمال صانع لا لأنه ، وبقيد للبدن صورة بها يجعله شخصاً من الأشخاص الانسانية . وكيف لا وجميع القوى الجسمانية ، كالحواس الظاهرة والباطنة وغيرها ، تضعف بعد سن الوقوف ، وهي تقوى ، إذ يصير تمقلها أدق وأتم وأكمل . وتلك لا تدرك أنفسها ، وهي تدرك نفسها ، وتلك لا تدرك ما يتملق بها من الأوضاع ، وهي تدرك البدن الذي يتملق بها ، وأيضاً النفس يرسم بالمعقولات الوحدانية التي لا تقبل الانقسام بوجه ، كالوحدة ، فكل ما يرسم بمثل ذلك فهو غير قابل للقسمه الوضعية ، وإلا لانقسم المعقول الذي ارسم فيه بانقسامه ، فإن كل ما يرسم في منقسم على سبيل الحلول السرياني فهو منقسم بانقسامه ، وكل جسم فهو قابل للقسمه الوضعية ، فالنفس ليست بجسم ولا بقوة حالة في الجسم بالحلول السرياني .

لا يقال : الجسم يوصف بأنه واحد ، فهو مع قبوله للقسمة محلّ للوحدة ، فلم لا يجوز أن يكون النفس مع كونها مرسمة بالمعقولات الوحدانية قابلة للقسمة ؟ لا نقول : الجسم لا يرسم فيه الوحدة . إنما يصفه العقل بالوحدة كما يصفه بالوجود أو الجنسية ، وذلك لأنّ الوحدة أمرٌ معقولٌ ليس ممّا يحلّ في محلّ حلول الأعراض الموجودة خارج العقل ، وللعقل أن يصف كلّ ما يدركه إمّا بها أو بما يقابلها وهو الكثرة والعدد .

ثمّ نقول : لا يجوز أن يكون البدن ولا غيره من الأجسام ولا القوى العالة في الأجسام علّة لوجود النفس ، وذلك أنّ كلّ ذى وضع لا يجوز أن يؤثر إلّا فيما يكون منه على وضع ، كالمقارن أو المجاور أو المعاضى ، وإمّا يكون بينه وبين ذلك علاقة ما . ولا علاقة بين البدن والنفس قبل وجود النفس ، ولا بين ذى وضع آخر وبين ما لا وضع له ، كالتنفس وما يجرى مجرىها ، فإنّ ذلك ممّا هو واضحٌ في بديهة العقل . فاذن علّة وجود النفس موجودٌ مفارقٌ غير ذى وضع دائم الوجود . وإمّا يكون وجود المزاج البدنى شرطاً في فيضان النفس عن مبدعها ، لتدبير البدن على مذهب أرسطو ، أو لتعلقها به إن كانت قبل البدن موجودة ، وذلك على مذهب أفلاطون .

وأيضاً لا يجوز أن يكون البدن ولا مزاجه شرطاً في بقاء النفس ، لأنّ النفس هي الحافظة والمبقية للبدن و مزاجه بتدبيرها وإيراد الغذاء عليه بدلاً ممّا يتحلل منه ، فإن كان البدن أو المزاج شرطاً في بقاء النفس لزم الدور .

ولما قاضت النفس عن مبدعها على البدن أو تعلقت به ، على أى المذهبين كان ، لم يبق للبدن ولا لشيء مما يتعلّق به تأثيرٌ عليّة ولا تأثيرٌ شرطية في وجود النفس ولا في بقائها ودوامها ، فلا يضرّ النفس فقدان البدن أو قطع العلاقة بينه وبينها بوجه ، وبقي النفس موجودة دائمة الوجود بدوام مبدعها ومفيضها ، لوجوب وجود المعلول مع وجود علته واستحالة انفكاكه عنه ، وهو المطلوب .

و بوجه آخر نقول : كل "أمر يكون في شيء من الأشياء بالقوة" ثم "خرج إلى الفعل وجب أن يكون ذلك الشيء الذي كان فيه ذلك الأمر بالقوة باقياً عند خروج ذلك الأمر من القوة إلى الفعل ، حتى يسح" الخروج من القوة إلى الفعل . وإن اعدم ذلك الشيء عند خروج ذلك الأمر من القوة إلى الفعل ، وإلا لما كان ذلك الأمر الذي كان فيه بالقوة خارجاً منه إلى الفعل .

و اعتبر نطفة الانسان ، فان" الانسانية في مادتها بالقوة ، ولا بد من وجود تلك المادة عند سيورتها إنساناً بالفعل ، وإلا لما كان ذلك الانسان من تلك النطفة ، و صورة النطفة لما كانت عند خروج الصورة الانسانية إلى الفعل غير باقية . لم تكن الصورة الانسانية في تلك الصورة بالقوة ، بل امتنع جمها في تلك المادة ، و لذلك لما خرجت هذه إلى الفعل في مادتها فنبت تلك فيها .

و إذا تفردت هذه المقدمة فنقول : فلو جاز الفناء على النفس لكان الفناء فيها حال وجودها بالقوة ، و إذا خرج إلى الفعل وجب أن تكون النفس مع فنائها موجودة ، و هذا خلف ، فاذن الفناء لا يعجز عليها .

فان قيل : فعلى هذا التقدير لا يكون الفناء جائزاً على موجود أصلاً .

قلنا : الفناء جائز على كل موجود ممكن يكون حالاً في محل ، و يكون في محله قوة اعدام ذلك الموجود عنه . فانما خرج اعدامه إلى الفعل كان المحل باقياً مع ذلك الاعدام ، كصورة النطفة التي تنعدم عن مادتها و تكون تلك المادة مع اعدامها موجودة . و بهذا الدليل لا ينعدم شيء من الموجودات سوى ما يحل في محل ، كالصور و الأعراض ، او ما يترتب منهما و من غيرهما ، كالجسم الذي ينعدم باعدام أحد جزئيه ، و هو الصورة .

فان قيل : لو كانت النفس مرتبة من حال و محل ، كالجسم ، لجاز عليها اعدام . قلنا : لا يجوز اعدام على الجزء الذي هو المحل ، و نحن نمنى بالنفس ذلك الجزء دون ما يحل فيه ، فان" النفس كما تفر" يرسم فيها كثير من الصور يحدث

فيها و يزول عنها ، وهي لا تعتمد بالاعتمادها . و إنما ثبت أن النفس ليست بصورة
 للبدن ولا بمرضى حال فيه ولا بمر كنية من حال و محل ، ثبت أن الفناء لا يجوز
 عليها البتة . فهذا ما حضرني في الوقت ، مع اشتغال القلب ، مما استغفرتُه من
 كلام الحكماء في هذا الباب ، والله أعلم بالسواب .

شرح رسالة ابن سينا في ان لكل حيوان ونبات اصلاً ثابتاً

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفق في شهور سنة إحدى وسبعين وستمائة أن التمس الأخ العزيز ، أمين الدولة ، أبقاه الله تعالى وحرصه ، عن حضرة مولانا المعظم ، الامام الأعظم ، نصير الحق والدين ، أدام الله نفعه وحرص أيامه ، مستفيداً حلّ مشكلات هذه الرسالة وكشف قناع ما استعضل من مسائلها . فكتب بخطه ، أدام الله أيامه :

يقول كاتب هذه الأسطر ، أخرج خلق الله تعالى ، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي :
المسألة التي أشار إليها الشيخ الرئيس في هذه الرسالة بقوله : « وأما المسائل التي سألتها فهي مسائل علمية جليّة ، لا سيما هذه المسائل . والكلام الموجز في أمثالها تضليل ، وإذا ازدحمت أجحفت الخاطر المشغول بالبلاء ، فلم يكديفني في بقاع البيان ، لا سيما من كان على جملي في مثل حالتي ، وقد تأملت هذه المسائل واستجدتها ، وأجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالإشارة ، ولعلّي عجزت عن جواب بعضها .

أقول : المسألة التي يشير إليها هي أن أجزاء أجسام النباتات والحيوانات التي هي بمنزلة موادّها إنما تتبدّل بالذواء الذي هو بدلّ ما يتحلّل منها . وإذا تبدلت الأجزاء لم يكن مجموعها باقياً على ما كان عليه زماناً ، بل يكون كلّ وقت هو غير ما كان قبله وغير ما يكون بعده . والصورة الحالّة في تلك الموادّ تمتنع أن تنتقل من مادة إلى أخرى . فاذن صورها أيضاً تتعاقب عليها . فلا يكون شيء من النبات والحيوان باقياً زماناً بالشخص ، وإن كان باقياً بالنوع . وهذا شنيع جداً . وفي النباتات بقاؤها أبعد وإثبات بقائها أصعب ، لأنّ نفوس أكثرها

متوزعة على أجزاء موادها . و لذلك إذا قطع منها بعضها و وضع في موضع لى
بقى على حاله في التقضى . و إن غرس في طين اتمش و صار مثل ما كان قبل التقضى .
و إذا و كّب البض بالبض ير كّب .

وهو ما أشار الشيخ إليه بقوله : « أما الشيء الثابت في الحيوانات ففعله أقرب
إلى درك . و لى في « الأصول المفرقة » خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف . و أما
في النبات فالبيان أصعب . و إذا لم يكن ثابت كان غيره ، و ليس بالتوعد ، فيكون بالمدد .
و أقول : قد يرد عليه إشكال آخر ، و هو أن تعاقب الأشخاص التى من نوع
واحد لا يقع إلا في أزمنة متباينة . و الزمان الواحد و إن كان قابلاً للتجزئة
إلى غير نهاية ، فإن اشتماله على أزمنة لا يكون إلا بالفرض ، و محال أن يتعلق
حالا يكون في الواقع إلا في أزمنة متباينة بأزمنة تتباين بالفرض ، و لذلك اتمنت
الحركة في الجوهر . و أيضاً الأزمنة المفروضة لا تكون إلا متناهية ، فإن الجزء
القليل من مقدار متناه ، و هو هنا زمان الشخص الكائن الفاسد ، يسير بالتضعيف
أعظم من كله ، و الأشخاص إن استمرت على التعاقب من غير استقرار يكون غير
متناه . فإن قيل : كل شخص لا يجب أن يقع في زمان ، بل يصح أن يقع في آن .
و الآتات لا يجب أن تنهاى . قيل : فيجب أن يكون للآتات الواقعة في
الزمان المحدود حدود بمد غير متناه بالفعل . و ذلك محال على ما تقرر في مباحث
الزمان . فاذن استحالة تعاقب الأشخاص التى لا نهاية لها في زمان متصل محدود .
و إلى ذلك أشار بقوله : « ثم كيف بالمدد إذا كان استمرار في مقابل النبات
غير متناه بالقوة » . و ليس قطع أولى من قطع ١٩ و كيف يكون عدد غير متناه
متجداً في زمان محصور ١٩

أقول : و ليس لقائل أن يقول : العناصر التى يتألف منها النبات باقية ، و الصور
متعلقة بها ، و ذلك لأن مقدار العناصر ليس محدوداً ، بل إنما ينتقص بالتحمل
و يزيد بالتعدى .

و أشار إلى ذلك بقوله : « و لعلّ العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتاً ، و ليس الكم يتحدّد على عنصر ، بل يزيد عنصر على عنصر بالتثنية .
أقول : ثم إن قيل : صورة العنصر الواحد يجوز أن لا يتغيّر و يزيد و ينقص مادّتها مع بقائها على حالة واحدة . قيل في جوابه : العنصر الواحد إنّما يتحصّل وحدة صورته بتبعية وحدة مادّته . و إنّما لم يكن المادّة واحدة لم يكن الصورة الحالة فيها واحدة .

و إلى ذلك أشار بقوله : « و لعلّ الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادّة و أكثر منها . و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادّة واحدة ؟ »
أقول : ثم إن قيل : يجوز أن يكون انحفاظ الصورة الواحدة بجزء معين من المادّة الأولى يبقى مع تلك الصورة ثابتاً مادامت الصورة باقية . فيكون ذلك الجزء هو الأصل دون ما عداه . قيل في جوابه : إنّ المادّة الأولى تتزايد بزيادة الفناء . و الأصل و الزائد متشابهان . و الصورة متعلّقة بالجميع ، ليس بضه قابلاً للمنوّ و التثنية دون بعض . فأى الجزئين أعنى الأصل و الزائد أولى بتعلّق الصورة به و بحفظها من الآخر مع عدم الترتجّع . ثم إن تبدلت الصورة فلم كانت الأولى أولى بأن يكون أصلية دون الثانية ؟

و إلى ذلك أشار بقوله : « و لعلّ الصورة الواحدة محفوظة في مادّة واحدة أولى ، تثبت إلى آخر مدّة بقاء الشخص . و كيف يكون هذا ، و أجزاء النامي تتزايد على السواء ، فيصير كلّ واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر ممّا كان . و القوّة سارية في الجميع ، ليس فيه البعض أولى بأن يكون للصورة الأصلية دون قوّة البعض الآخر . »

أقول : فإن قيل : يجوز أن يكون الجزء السابق من المادّة التي سميناها أصلاً يكون أولى بتعلّق الصورة به من الزائد لكونه سابقاً . أجب : بأنّ فيضان الصورة على الزائد واجب ، كما كان على السابق ؛ فإنّ نسبة كلّ واحد من الأصل و الزائد

إلى صورتيهما واحدة ، و جاز أن يكون المتعلق بهما صوريين معدّتين من مبدأ واحد .
و إليه أشار بقوله : « قلعل النبات الواحد ليس واحداً بالعند في الحقيقة ،
بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأوّل ، او لعل الأوّل هو أصل
يفيض منه الثاني شبيهاً له . فإذا بطل الأوّل بطل ذلك من غير انعكاس » .

أقول: الملزم لتبدّل الصورة السابقة يقول : يجوز أن يكون ما التزامه
خاصاً بالنبات . والحيوان كله أو أكثره بخلاف ذلك ، فإن الحيوان محسّ في كلّ
زمان أنّه هو الذي كان قبل ذلك . والفرق بينهما أن النبات ينقسم إلى أجزاء ، كلّ
واحد منها مستقلّ بالتغذية والنمو . فيكون الصورة النباتيّة سارية في الأجزاء ،
و الحيوان ليس كذلك ، بل الصور الحيوانية متعلقة بمجموع الأجزاء .

و أشار إلى ذلك بقوله : « او لعل هذا يصحّ في الحيوان أو أكثر الحيوان ،
ولا يصحّ في النبات ، لأنّه ينقسم إلى أجزاء ، كلّ واحد منها قد يستقلّ في نفسه » .
أقول: و مذهب الملبّين أن في الحيوان أجزاء أصليّة باقية معيّنة من أوّل
بدؤه إلى وقت موته ، و تلك الأجزاء لا تتبدّل ولا تتغير ؛ لكن هذا مخالف لرأى
الحكماء ، لأنّهم يقولون : يكون أجزاء المادة على طبيعة واحدة ، يحب و يجوز
في البعض ما يجب و يجوز في البعض الآخر .

و أشار إلى ذلك بقوله : « او لعل للحيوان والنبات أصلاً غير مخالف ، لكن
هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا » .

أقول: و له أن يقول : أن المتشابهة ربما يكون في الحس فقط ولا يكون في
الحقيقة . و أجزاء المادة الأصليّة مخالفة بالطبيعة لأجزاء المادة الزائدة . فتكون
الصور الحيوانيّة مختصة بتلك الأجزاء . و لتلك الأجزاء اتصال لا يزول بالكلية
بدخول الأجزاء الغذائيّة خللها ، و إنّما يبطل الحيوانية بزوال ذلك الاتصال . وفي
النبات لا يكون كذلك ، فيكون للنبات أشخاص كثيرة في النوع غير محسوسة
الاختلاف .

و إلى ذلك أشار بقوله : « أو لعلّ التشابه بحسب الحسّ غير متشابهة في الحقيقة . و الجواهر الأوّل ينقسم في الحوادث من بعد اقساماً لا يعدم مع ذلك اتصلاً تاماً ، و فيه المبدأ الأسلي ؛ أو لعلّ النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلاّ زمان الوقوف الذي لا بدّ منه » .

أقول : في زمان الوقوف لا بدّ من التخلّل و التبدّل إلاّ أنّ الوارد بدل ما يتخلّل يكون مساوياً للمتخلّل لا يزيد عليه ولا ينقص . فلا يزول إلاّ شكل .

ثم إنّه قال : « فهذه أشراك و حبال إذا حام حوالها العقل و فرع عليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله مخلصاً إلى جانب الحق . و أمّا ما عليه الجمهور من أهل النظر فقول مبهّم . فليجتهد جماعتنا في أن تتعاون على درك الحق من هذا ولا تياس من روح الله . أمّا أنّه لا بدّ من ثابت تحت التغيّر فأمر يعرفه من يزول من أوّل البدو إلى آخره . و باقى كلامه إلى آخر الرسالة ظاهر . فهذا ما لاح لي من كلامه .

وأمّا الذي أعتقد في هذا الموضع هو أنّ الأعراس و الصور ينقسم إلى سارية في محالها و إلى غير سارية فيها . و الساري هو ما ينقسم باقسام محله ، كالبيان في الجسم و صورته الذهب في مادته ، و غير الساري . أمّا من الأعراس فكالعالة في نهايات المقادير ، كالنقطة و الخط و السطح ، أو كالعالة في شيء غير منقسم ، كالوحدة في الواحد الحقيقي ، أو في منقسم ، ولكن لا من حيث هو منقسم ، كالشكل في السطوح و الاجسام ، و الأبوة في الولد ، و الجنة في الممالك ، و أمّا في الصور فكأكثر الصور النباتية و الحيوانية التي لا تنقسم باقسام محالها . و وحدة الواحد من هذه الأعراس و الصور لا يتحصل إلاّ بكونه قائماً عن علّة واحدة و منها في زمان واحد على محلّ غير مختلف بالوضع ، و إن كان واحد منها يكون قائماً عن إحدى علل لا بعينها ، كالضوء عن معنى هو إمّا شمس أو نار ، لكن ذلك الواحد إنّما يحتاج من حيث ماهيته إلى واحد من تلك العلل لا بعينه ، و يحتاج في وحدته إلى وحدة علته المتعينة ، لا

محالة. ثم إن كان لتحصيله شرطاً هو أحد أشياء لا بعينه، فلا ينلم بتبدل تلك الشروط في وحدة ذلك الواحد. وذلك ككتبات سقف البيوت المشروطة بوجود الدعامات تحتها، مع أن البيت الواحد بعينه لا يضر بوحده بتبدل دعامات متعاقبة تحت سقفه. وإنا تقررت هذه القاعدة فنقول: إن تميّزات النفوس النباتية والحيوانية إنما هي من جهة تميز مفيضها على موادّها المشروطة بكونها في حدّ ما بين طرفين في الزيادة والنقصان بحسب الكيف، ولا يضر بتبدل بعض قوابلها في شيء بعد شيء بشرط أن لا يصير خارجاً في الحدّين بتميئتها ليقضى به خروج القابل عن أحد طرفي الحدّين المذكورين. وكذلك بعض الأعراض المذكورة، كالتربيع، قاله إذا حصل في سطح من فاعله تميز بين فاعله ولا يتبدل بتبدل بعض أجزائه ذلك السطح ما لم يود إلى تبدل لا يمكن في وجود الترييح معه، وذلك لأنّها لا تملق بأجزاء المركّب تعلق الأعراض السارية بها، بل تعلق بالمجموع من حيث هو محدود بين حدود معينة و موصوف بصفة معينة. وأمّا النفوس الانسانية فلا يحتاج في تحقيق ماهيتها إلى غير عللها إلا بتعلق في تدبيرها للأبدان بأبدان مستعدة لقبول تأثيرها، ولذلك لا تنعدم عند فقدانها للاستعداد المحتاج إليه فيها. فإن قال قائل: إذا تبدلت أجزاء المجموع فحينئذ تبدل الصور. قلنا: تبدل الصور إنما يلزم إن كانت الصور متعلقة بالأجزاء من حيث طبائعها. أما إذا تبدلت الأجزاء فلا يلزم منه تبدل الصور المتعلقة بالمجموع.

فان قيل: معلوم من ذلك أن يكون أمثال تلك الصور منتقلة من بعض المحال إلى بعض. قلنا: نعم، نلتزم وجود هذا، فإننا نعلم بالضرورة أن الحيوان الكائن في زمان هو بينه الكائن في زمان آخر. والدليل الذي استدلوأ على تبدل الصور بتبدل محالها لم يدل إلا على السارية منها دون غيرها، فهذا ما عندي في ذلك. والله ملهم الحق والصواب، وهو الهادي إلى سواء الصراط.

< النفوس الارضية >

قول في النفوس وقواها من كلامه

النفوس الأرضية نباتية وحيوانية وناطقة .

< النفس النباتية وقواها >

أما النفس النباتية فلها ثلاث قوى : الأولى الغذائية ، وهي التي تأخذ مما هو شبيه ببذئ تلك النفس بالقوة ما يحتاج إليه ، فيجعله شبيهاً به بالفعل ، ليشده به بدل ما يتحلل من بدنه و يسرف في مصالحها . ولها أربع قوى : الأولى الجاذبة ، وهي التي تجذب الغذاء . والثانية الماسكة ، وهي التي تمسكه ريثما يحصل منه المقصود . والثالثة الهاضمة ، وهي التي تهضم الغذاء وتهربه لتأخذ الغذائية بما يصلح لها . والرابعة الدافعة ، وهي التي تدفع ما فضل من الغذاء وما يصلح للتغذية من الثفل المخالط . وقوة خامسة تسمى بالمغيرة وهي التي تقيس الغذاء إلى قوام العضو المفترى ولونه و هيئته ليسير جزءاً منه .

والثانية من القوى الثلاث النباتية المنمية ، وهي التي تنمي بدنها فيزيد في أقطاره ، أعنى الطول والعرض و السمك ، على تناسب محفوظ من أول التكون إلى زمان الوقوف بما يفضل من الغذاء على ما يحتاج إليه في إيراد البدل مما يتحلل من أصل البدن . و ظاهر من ذلك أنها محتاجة إلى العادية . فالغاذية خادمة لها من هذا الوجه فقط . و أما بعد زمان الوقوف فلا يبقى للنامية فعل .

والثالثة المولدة ، وهي التي تفصل من الغذاء أجزاء تجعله صالحاً لأن يتولد منه شخص آخر ، مثل الشخص الأول ، ليكون نوع تلك الأشخاص محفوظاً ، وذلك الجوهر البذر في النباتات و النطفة في الحيوانات . و يتخدهما بعد الغاذية قوتان : الأولى المصورة وهي التي تفصل الأعضاء باذن خالقها و تجعلها على الترتيب اللائق على حياتها و تخاطبها . و ثانيتهما المغيرة وهي التي تقيس البذر إلى جوهر كل عضو على الوجه الواجب . فالغاذية تعمل من أول الكون إلى آخر العمر . والمنمية

تعمل من أول الكون إلى زوال الوقوف، وهو الوقت الذي يتم فيه الشخص ثم يقف. و المولدة تعمل بعد ما يقرب الشخص من الاستكمال إلى زمان سقوط أكثر القوى و ضعفها من الشيوخة. فهذه قوى النفس النبائية.

< النفس الحيوانية و قواها >

و أما النفس الحيوانية، و هي التي يصدر عنها أفعال النفس النبائية مع زيادة عليها، و لها بحسب تلك الزيادة قوتان: قوة إدراك و قوة تحريك، إرادى أو تسخيرى.

أما قوة الإدراك فينقسم إلى ما يدرك بها في ظاهر البدن، و إلى ما يدرك بها في باطنه. و يُسمّى الحواس.

أما الحواس الظاهرة فخمسة: الأولى الابصار، و هو بالروح المصبوب في المصبة المجوّفة الآتية من الدماغ إلى الرطوبة الجليدية، و آتته الشماخ. والثانية السمع، و هو بالروح المصبوب إلى عصبه باطن السماخ المفروشة فيها، و آتته الهواء المتزوج من فرع أو قلع بمنف. و الثالثة الشم، و هو بالروح المصبوب إلى العضو الشبيه بحلمتى الثدي في مقدّم الدماغ باطن الأنف و آتته الهواء المستنشق الواقع فيما بين المشموم و العاسة. و الرابعة الذوق، و هو بالروح المصبوب إلى السطح الظاهر من اللسان والفم، و آتته الريق. والخامسة اللمس، و هو بالروح المصبوب من الأعضاء إلى الجلد المتفرش على سطوح الأعضاء.

أما الحواس الباطنة فخمسة أيضاً: أولها الحس المشترك الذى يجتمع عنده صور المحسوسات المدركات بالحواس الظاهرة و يشاهدها عند غيبته عن المشاعر الظاهرة. و الثانية خزائنه، و هي الخيال و المصورة، تحفظ صور المحسوسات التى أدركها الحس المشترك حتى يعاود متى تشاء بعد الذهول عنها، و النسيان هو زوال تلك الصور من الخزانة. و هاتان القوتان في البطن الأول من البطون التى للدماغ. و الثالثة المتصرفة فيما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات او يدركه

الوهم من المعاني الجزئية التي يأتي ذكرها . وفي المقولات بالتركيب والتفصيل والجمع والتفريق . ويُسمى باعتبار تصرفها في صور المحسوسات ومعانيها الجزئية متخيلةً ، وباعتبار تصرفها في المقولات مفكرةً . وهي في البطن الأوسط من بطون الدماغ المُسمى بالدودة . ولا تقف فعلها لافي اليقظة ولا في النوم ، مادام صاحبها حيّاً وذلك العضو غير متحدّد . والرابعة الوهم وهي ما يدرك المعاني الجزئية ، كالصدقة والعداوة ، والاس و النفرة ، والتناسب و ضده ، وهي في الحيوانات بمنزلة العقل في الناس . و موضعها الدماغ ، خصوصاً البطنان الأخيران .

الخامسة حافظة المعاني ليطالها الوهم بعد الذهول عنها ، دون النسيان . وهي في البطن الأخير من الدماغ . والذكر ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ، فهو مر كّب من فعلين مشاهدة وحفظ . و ظاهر أنّ المدرك من هذه الخمس الحسّ المشترك فقط ، و الثلاثة الباقية آلات للحفظ و التصرف .

وأما قوّة التحريك الارادى فلها قوتان و آلات . إحداها القوّة الباعثة إلى جذب الملائم ، و هي الشهوة . و الثانية الباعثة إلى دفع غير الملائم و الهرب منه ، و هي الغضب ، وهما ينبعثان من إدراك حسي او عقلي سابق عليهما و هو مبداهما ، و يسميان بالقوّة الشوقية او النزوعية . و يتبعهما إرادة فعل او حركة . و بها يتعارض الإرادات ، لاختلاف مبادئها ، فانما حصلت واحدة سميت عزماً و داعياً . و أما الآلات فهي القوّة المنبئة في مبادئ الأعصاب و العضلات إنفا كانت سليمة من الآفات و يسد عنها تحريك الأعضاء . و تلك القوى تكون مطبوعة للزمامات والدعائى مستخيرة لها ، و تسمى بالقعدة ، و يتمّ الفعل بها و المزمعاً .

و أما قوّة التحريك التسخيريّ فهي قوّة محرّكة للآلات البدنية نحو مصالحها من غير إرادة و روية ، كقوّة تحريك الأرواح باليسط و القبض الذي يحسّ به في النفس ، و كالتحريك التابع للتهوّج و ما جرى مجراها .

< النفس الناطقة و قواها >

و أما النفس الناطقة فهي مجردة عن الأجسام ، مفارقة للمواد ، مرتبطة على الأبدان ، يفيض عليها صورة حيوانية منطبعة في البدن فيها ، و يسدر عنها الأفعال النباتية و الحيوانية بالآلات . و فعل غيرها يفعله بذاتها من غير توسط آلة ، و هو الثقل ، و ينقسم إلى نظري و عملي ، و يسميان عقليين .

أما العقل النظري فلتعلقها لنفسها و لغير نفسها مما لا يكون إليها أن يفعلها ، بل يكون إليها أن يفعلها فقط . و له مراتب : الأولى الاستعداد الذي يختص به الانسان و إن كان طفلاً من سائر الحيوانات ، و يسمى عقلاً حيوانياً . و الثانية المكتسبة ، اعني العلوم النظرية بأسرها ، و يسمى عقلاً بالفعل . و الرابعة استعدادها بالفعل و مشاهدتها لها ، و يسمى عقلاً مستفاداً . و خزانة المعقولات عقل يسمى العقل الفعال . و هو الذي يكون فيه جميع المعقولات مرتسماً ، و تخرج المعقول الانسانية من القوة إلى الفعل . و إنما يحصل من جملة ما للعقل الفعال للنفوس الانسانية القدر الذي يسير الانسان مستعداً لقبوله . و سيانه بطلان الاستعداد .

و أما العقل العملي ، فهو الذي يستنبط للنفس آراء جزئية هي مبادئ الأفعال ، اختيارية صناعية او غير صناعية من آراء كلية هي قضايا أولية او مشهورة او تجريبية . و تصير الآراء الجزئية مبدءاً لارادة أفعال جزئية و ملكات و أحوال بحسبها تصد الأفعال عن الآلات البدنية ، اعني الأفعال الخاصة بنوع الانسان .

و هذا تمام القول على النفوس الأرضية و قواها .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

و أصحابه المنتجبين .

< الرسالة النصيرية >

بسم الله الرحمن الرحيم

إن كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذات البدنية، كالجماع والأطعمة والأشربة والثياب الفاخرة، وإنما يلتبس منها بالمقدار الذي يضطر إليه؛ فبالحرى أن يبعد عن الاهتمام للرياسة أو المال، وخصوصاً إذا أوجع باستقرار العلوم وقد ايقن أنه متى حاول ذلك لزمه أن يجرد له الروية والفكر، وأن يصير النفس التلقية كأنها مباينة للجسد ولما يتعاطاه الجسد. فهو إذن يتكلف التبرُّع عن الملاذ البدنية كلها، علماً منه بأنها شاغلة له عن مطلوبه وعاقبة عن تحصيل غرضه. فهو إذن يكون متجرباً في مساعيه لتنحية النفس المضيئة عن البدن المظلم بناية مأمكنة واقتدر عليه، مؤملاً به الترقى إلى العالم النوراني الأبدى. فهو إذن لا يكره الموت عند حضوره وينال الأمانة من روعاته، ابتغاء لما بعده من منوباته، وارتقائه إلى ما يؤمله من رفيع حالاته. فهو إذن يكون ذائبة بحقه، وذا عفة بصدقه، وذا فضيلة بكماله، وذا أمن في سربه.

فأما المؤثر للمال والرياسة على شرف العلم والحكمة أو المؤثر للحمام والراحة على التعب لرب العزة فجدب أن يكون خائفاً للموت وإن ايقن أنه لا محالة لاحقه، وأن يكون شديد الهرب منه وإن تحقق أنه لا مهرب عنه. فهو إذن لا يتعاطى التبعة إلا بحسب احترازه عن مخوف يعتقد فيه أنه أضر به من الموت، ولا يتعاطى العفة إلا بحسب خوفه من فقدان لذة هي عنده أفضل مما يعف عنه. فهو إذن يصير ذائبة منبئة من فرط الجبن، وذا عفة منبئة من فرط الشره. فهو إذن لا يستحق منقبة الشجيمان والزهاد، ولا منقبة شيء من أبواب الفضيلة على الإطلاق. فاذن الفائز بالحكمة الحقيقية والمراتب بالعبادة الخالصة هو الموصوف بالفضيلة المطلقة عليه لن يكون إلا بمنزلة الظل والنعيم [كذا]

و لقائل أن يقول: فإذا كان الأمر كما وصفت، ثم وجدنا النفس مرتبطة بالبدن يمثل هذا الارتباط القوى وقد علم أنه سيفطر إلى الاهتمام لمصالحه بالجبلة. وذلك مما يلجئه إلى اقتناء الملك وإلى التدبير للأهل. فاذن المعالم الحقيقية يكون إصابتها إما ممتناً علينا رأساً، وإما متعذراً علينا جداً، وإما أن يقع لنا الاستعداد بها بعد فراق النفس للبدن. وهذا حكم شنيع، فإنه يؤدي إلى ترك البحث والروية مادامنا مجبولين على هذه الصورة.

والذي يقال في جوابه: إن الجبلة وإن عقدتهما على هذه الصورة، فإن بينهما عناد ذاتي، فإن أحدهما روحاني السوس محب للجميل نافر من القبيح. والآخر جسماني السوس، عاشق للذيد، هارب من المولم. والآفات البدنية، كالجوع والخوف والألم وغيرها، وإن كانت معترضة على النفس، فإنها لن نسمى بصرها العقلي عن التمييز بين الجميل والقبيح، أعني كالعذالة والجور، والقفعة والشر، والاشجاعة والجبن، واللفطنة والغباء. فاذن سبيل النفس الناطقة في الميل إلى ما هو جميل والنفاذ عما هو قبيح مضاهية لسبيل الروح الحسية في الميل إلى ما هو ملذذ والنفاذ عما هو مولم. والإنسان ممكن من تقوية أحدهما على الآخر باختياره.

ثم الدين الإلهي معاضد له على إثارة ما ينال به سلامة النفس عن آفات البدن بقدر الامكان. حتى قيل: إنه لو لم يكن بين البدن والنفس عناد ذاتي لما أطلق على الإنسان الأمر الإلهي.

وليس يشك أن الشريعة الإلهية تكون آمرة بترك ما يهواه البدن. ملذاته إذا كان قبيحاً، كاستباحة المحارم وأكل لحوم الخنازير؛ وبإثارة كل ما يهواه من مولماته إذا كان جميلاً، كالاعتساف من الجنابة في البرد واحتمال ظمأ المواجه في الصيام؛ وأن العوارض الشهوة تكون متغرة للنفس النطقية عن مستحسناتها إذا كانت مولمة، كالانقياد للأفاضل والمجالسة للعلماء، وميلها

إلى مستقبلاتها إذا كانت ملذّة ، كارتكاب الفواحش واستلاب الأملاك .
 فقد ظهر إذن أنّ الدين الالهي يكون بأوضاعه الشرعيّة نازلاً من النفس
 منزلة الشيء الذي يحلّها عن القيد والأسر . ولهذا ما اتفق المتديّنون والحكماء
 الالهيّون على أنّ النفس متى قدّست بشهوات بدنها وأبطلت سلطان عقلها فقد
 استوجبت عقوبة الله عزّ اسمه . ثمّ لن تتفادى عن عقوبته إلاّ بارتفاض شهواته
 أولاً ، ثمّ بالتضرّع إلى الله جلّ جلاله في تكفير المجترح من سيئاته نائياً . لهذا
 ما قيل : إنّ المستخفّ بالدين لا يجب أن يتأتّى فيأمره ، فإنّ التصان بالطعام قد
 يعالج بالماء ، فأما الشّرّق بالماء فلا علاج له أصلاً .

النفس النطقية متى علمت شيئاً فإنّها تعلم في الحال أنّها قد علمته ، والروح
 الحيّة متى أدركت شيئاً لم تدرك في الحال أنّها أدركته . لكنّ الإنسان بنفسه
 النطقية يعلم أنّها قد أدركته .

واعلم أنّ الجبلّة الانسيّة مركّبة بسنن الله تعالى من الجوهرين المتباعدين ،
 أعنى القالب والنفس ، وأنّ أحدهما هو النفس سماويّ السنخ ، ولهذا ما تشاق
 عند تكامله بالحكمة إلى العالم العلويّ . والآخر وهو القالب أرضيّ السنخ ، ولهذا
 ما تشاق عند تكدّره بالشهوة إلى العالم السفليّ .

فإنّ الواجب على الإنسان أن يلتزم ما هو خيرٌ مطلق لتصلح به النفس لما هو
 مشوقها ويحترز عما هو شرٌّ مطلق لئلاّ ينجذب به البدن إلى ما هو مشوقه . والسعيد
 المغبوط هو الحكيم العفيف ، ضعيفاً كان أو قوياً . والشقيّ المحروم هو الجاهل
 الشرّ ، غنياً كان أو فقيراً . فإنّ الميئس الهنيء هو الكرامة والأمن ، والمؤثر
 للحكمة والعفة قد أحرزهما ، والمنوّه بالشرّ والفسادة قد حرهما .

فإنّ كلّ ما هو لذوي الحكمة والعفة خيرٌ - كالصحة والجمال والرئاسة
 والمال والفطنة والذكاء والنسب والرفقاء - هي بينها لذوي الشرّ والجهالة
 شرٌّ . وكيف لا يكون كذلك وقد علم أنّه لا يؤهل للكرامة إلاّ من تصمّر من

بلواه وإلا فهو مسيءٌ ميكت .

فاذن كلُّ انسان كانت نفسه التطبيقية غير متبعية للملاذ البدنية ، بل كانت ملتزمة إلى ذاتها ومباينة للبدن في إرادتها ، فانها لاستحكام قوتها بمن هو أوله وآخره ، وصدق موالاتها لمن له الخلق والأمر ، تنال الراحة من الشرود الانسية وناء من المخاوف وسلم من الحيرة .

ويشبه أن الحكمة أثرٌ من كبرياء الله ، ولا كبرياء فوق كبريائه . وإن من آثارها وشرئف تزيينها فهو لا يعدُّ المال جلالاً ولا الرياسة كمالاً ، ولا يتنضع لجاهٍ وإن جلَّ ، ولا للذوق وإن عظمت ؛ بل لا يعدُّ الدنيا وما حوته ثمناً لنفسه الزكية . ثم لا يرى كرامته متعلقةً بتزيين بدنه ، فان المرأة قد تزينن ؛ ولا باصابة الطايا الكثيرة ، فان السبي قد ينالها ؛ ولا بأن يتخاضع له الأقران ، فان الفاتك قد يتخاضع له ؛ ولا باستخلاص صنوف الشهوات ، فان الأتباع قد تستخلصها . لكن يتبجح همته إلى العناية بتطهر نفسه واستصفاء أخلاقه واستقرار معاملته واستكمال أدائه . ويرى إكرام نفسه متملقاً بتنحياتها عن العجب والترف ، وتبعيدها عن الجاهالة والجور ، ورياضتها على الانقياد للحق وتشریفها بالهداية للخلق ؛ علماً منه بأن الانسان الكامل هو الذي استحسنت دربته على هذه السيرة واستولى مراته على هذه السجية ، فان الله جلَّ جلاله عدل ، ولا يحب إلا العدل ؛ والله طاهرٌ ولا يحب إلا الطاهر .

فاذن المؤثر للعلم والحكمة ، والمختار للوجود والعدالة ، والمواظب على التعقّب والعبادة ، والمخلص للتوكّل والعقيدة جديرٌ بأن يسير في أصحابه كلها مؤثراً بالعقل الأصيل والرأى السديد والقراءة القديمة والاطّلاع على المعاني المغيبة .

وليس يشكُّ أن من أثر لنفسه هذه السيرة لم يمرض له مخافة الفقر ولا خشية الذل ، فانه ينظر إلى القنيت الدائرة بعين المقت والحفارة ، فيمتنع من

مشاحة بنى الدنيا في شئ من زهراتها ، ومجادلتهم في ما هو فوق ما يضطره إليه منها . فيوصف عند ذلك بالحرية والمدل ، بل يتبدل الهمة وكبر النفس . فأمّا من نظر إلى الحكمة والعفة بين الثنّان والمقلية و نظر إلى المال والرياسة بين العشق والمحبة وقد علم أن أكثر دواعي الحرب والقتال هو فرط الحرص على الرياسة والمال فجدير بأن يشقى بالجوّالان والحيرة ويتلى بالاضطراب واللوعة ، فيكون قد باع النعيم الأبدى بالترب السفلى واستبدل المشوق العرضى بالمز الحقيقى . وذلك هو الضران المبين والضلّال المهين .

عسى الله أن يعفو عنهم برحمته أو بشفاعه لبيته عليه السلام ، وإلا فيدخله جهنّم و يعدّ به عذاباً منقطعاً ، ثم يرده إلى الجنة ويخله فيها ، لكونه مؤمناً .

وقال الوعيدية من المعتزلة وغيرهم : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النار خالداً . ثم اختلفوا : فقال أبوعلی " الجبائي " بالأحباط ، وهو أنه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرة جميع أعماله المتقدمة ويكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً . وقال ابنه أبوهاشم بالموازاة ، وهو أن يوزن أعماله الصالحة وذنوبه الكبائر ويكون الحكم للأغلب .

قيل لهم : أن غلب أحدهما لم يكن أن يكون له تأثير فيما غلب عليه . قالوا في جوابه : للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه ، وللكبيرة استحقاق عقاب يلزمه ، فيؤثر كل واحد من المملين في استحقاق الآخر بأن ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من أحد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك . وهذا مأخوذ من قول الحكماء في المزاج . فاتهم قالوا بكسر سودة كل عنصر سودة كيفية العنصر الذى يقابله ويتخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج . وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه ، إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح . وأطفال الكفار ملحقه بهم عند أهل السنة وتحشر في النعيم بلا ثواب . كالحوانات عند غيرهم . فهذا ما قالوه في هذا الباب .

وَأَمَّا الْفَائِلُونَ بِالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ الْتَفْسَائِينَ فَقَالُوا : الثَّقُوسُ بَاقِيَةٌ أَبَدًا . فَانْكَانَتْ مَدْرَكَةً لِبَارِيهَا وَالذَّاتُ الْبَاقِيَّةُ ، مُعْتَقَدَةٌ لِمَا يَجِبُ عَلَيْهَا أَنْ تُعْتَقَدَ ، مُتَحَلِيَّةٌ بِالْأَخْلَاقِ الْفَاضِلَةِ وَالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ ، مُنْقَطِعَةٌ الْعَلَاقَةُ عَنْ الْأَشْيَاءِ الْغَايَةِ ، وَكَانَ جَمِيعُ ذَلِكَ مُلْكَةً رَاسِخَةً فِيهَا ، كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الثَّوَابِ الدَّائِمِ . وَإِنْ كَانَتْ عَدِيمَةً الْإِدْرَاكِ لِلذَّاتِ الْبَاقِيَةِ ، مُعْتَقَدَةٌ لِمَا يَكُونُ مُطَابِقًا لِنَفْسِ الْأَمْرِ ، مَائِلَةٌ إِلَى الذَّاتِ الْبَدِيئَةِ ، مُنْفَسَّةٌ فِي الْأُمُورِ الدِّيَاوِيَّةِ الْغَايَةِ ، مُخْتَلَفَةٌ بِالْأَخْلَاقِ الْفَاسِدَةِ ، وَكَانَ ذَلِكَ مُلْكَةً رَاسِخَةً فِيهَا . فَمُوذَّبًا لِلَّهِ تَعَالَى مِنْهَا . كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الْعِقَابِ الدَّائِمِ ، لِفَقْدَانِ مَا يَنْبَغِي لَهَا وَجُودَ مَا لَا يَنْبَغِي لَهَا دَائِمًا . وَبَيْنَ الْمَرْتَبَتَيْنِ مَرَاتِبٌ لِانْهَاءِ لَهَا ، بَعْضُهَا أَمِيلٌ إِلَى السَّعَادَةِ وَبَعْضُهَا إِلَى الشَّقَاوَةِ . وَإِنْ كَانَتْ الْخَيْرَاتُ أَوْ الشَّرُورُ غَيْرَ مُتَمَكِّنَةٍ مِنْهَا تَمَكَّنَ الْمَلَكُوتُ ، بَلْ كَانَتْ مَعْرُوضَةً لِلزَّوَالِ وَالْقَوَاتِ زَالَتْ سَعَادَتُهَا وَشَقَاوَتُهَا بَزَوَالِهَا . وَالثَّقُوسُ الْخَالِيَةُ عَنِ الطَّرَفَيْنِ ، كَنَفُوسُ الصَّبِيَّانِ وَالْبُلْبُلِ ، تَبْقَى غَيْرَ مُتَأَلِّمَةٍ ، وَيَكُونُ لَهَا لَذَاتٌ ضَعِيفَةٌ بِحَسَبِ إِدْرَاكِهَا لَذَاتِهَا وَلِمَا لَا يَدْرُكُ مِنْهَا . وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ .

نَمَتْ الرِّسَالَةُ النَّصِيرِيَّةُ ، حَشَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَعَ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ .

< تعلية على رسالة ابن ميمون في رد جالينوس >

قال موسى بن عبدالله القرطبي المعروف بموسى بن ميمون في أول رسالة كتبها رداً على جالينوس في أنه ليس فلسفياً : « من المعلوم قول الفلاسفة : إن النفس صحتة و مرضاً ، كما للجسم صحتة ومرض . و تلك أمراض النفس وصحتها التي يشيرون إليها في الآراء والأخلاق . وهذه خصيصة بالإنسان بلا شك . ولذلك سمى الآراء الغير الصحيحة والأخلاق الردية على كثرة اختلاف أنواعها الأمراض الانسانية . و من جملة الأمراض الانسانية مرض عام يكاد أن لا يسلم عنه إلا آحاد في أئمة متباعدة . ويختلف ذلك المرض في الناس بالزيادة والتقصان ، كما في الأمراض في الجسمانية والنفسانية . وهذا المرض الذي اشير إليه ههنا هو تخيل كل شخص من الناس نفسه أكمل ما هو عليه ، وكونه يريد و يشتهي أن يحوز كل ما يقصده كمالاً من غير تعب ولا نصب . و من أجل هذا المرض العام يجد أشخاصاً ذوي حدق و نباهة قد علموا أحد العلوم الفلسفية النظرية او العلمية او العلوم الوضعية ، و مهروا في ذلك العلم . فيتكلم ذلك الشخص في ذلك العلم الذي أحكمه ، و في علوم اخرى لا علم له بها أصلاً ، او يكون مقصراً فيها ، و يجعل كلامه في تلك العلوم ككلامه في ذلك العلم الذي مهر فيه . ولا سيما إن كان ذلك الشخص قد انفتحت له سعادة من السعادات المظنونة ، و لحظ بين الرياسة والتقدم ، و صار من أرباب الصدور ، يقول و يتلقى قوله بالقبول ولا يرد عليه قول ولا تعرض فيه . فان كلما تقدمت ههنا السعادة المظنونة وقربت تمكن ذلك المرض واستعمل و صار ذلك الشخص يهذى مع الزمان و يقول ما عن له أن يقول بحسب تخيلاته او بحسب خالاته او بحسب السؤالات التي ترد عليه . فيجواب بما عن له ، إذ لا يريد أن يقول : لا . و قد وصل استحكام هذا المرض في بعض الناس أن لا يقتنع بهذا القدر ، بل يأخذ أن يحتج و يبين أن تلك العلوم التي لا يصنعها غير مفيدة

ولا حاجة إليها ، وأن ليس ثمَّ علم ينبغي أن يقنى فيه العمر إلا ذلك العلم الذي يحسنه هو ، لا غير ، كان ذلك علماً فلسفياً أو وضعياً . و كثيراً ألغوا ردوداً على علوم لا يحسنونها . و بالجملة ، فإنَّ هذا المرض له عرض واسع جداً . وعند تأملك كلام الشخص بين الانصاف يتبين لك قدر مرضه هذا ، و هل الشخص قريب من الصحة أو قريب من العطب .

و هذا جالينوس الطبيب قد لحقه من هذا المرض ما لحق القوم الذي هم قبله في العلم . و ذلك أنَّ هذا الرجل مهر في الطب حدّاً أكثر من كلِّ ما سمعنا خبره أو رأينا كلامه . و كذلك أصاب من التشريح أصابة عظيمة و تبين له و بيّن في زمانه لغيره أيضاً من أفعال الأعضاء و منافعها و خلقها و من أحوال بعض الأشياء ما كانت تبين في زمان . و هو بلا شك ، أعنى جالينوس ، امتاز في الرياضيات و قرأ المنطق ، و قرأ كتب أرسطو في الطبيعيات و الالهيات ، لكنّه مقصر في جميع ذلك . ولجودة ذهنه و ذكائه الذي صرفه إلى الطب و كونه . و جلُّ ما عرفه هو من أحوال التبخس و التشريح و المنافع و الأفعال ، أصبح ممّا ذكره أرسطو في كتبه . ولا شك عند من ينصف في ذلك ، فدعاه ذلك إلى الكلام في أمور هو مقصر فيها جداً . و تضارب المهرة فيها ، فبرّده على أرسطو في المنطق ، و يتكلم في الالهيات و الطبيعيات . ككلامه فيما يمتدّ رأياً ، فيسفه . و انتهى به ذلك إلى أن ألف كتابه المشهور في آراء سقراط و افلاطون ، و كتاباً يتضمن الردود على أرسطو . قال الامام الطوسي ، بعد مطالعة هذه الرسالة : « أما بيان المرض الذي لا يكاد أن يسلم منه أحد من الأمراض النفسانية ، فهو كما ذكره . و هو الذي يسمى بالعجب . ولا يسلم منه إلا قليل من الناس . و إليه أشار بيّننا عليه السلام : « لولم تذهبوا لعشيت عليكم أشد من ذلك : العجب ، العجب » .

< رسالة في الملل والمملولات >

هذه رسالة اخترعها المولى السعيد المحقق الملامة افضل المتأخرين بصير الحق والدين الطوسي ، رحمه الله ، في الملل والمملولات .

بسم الله الرحمن الرحيم
مسئلة :

قالت الحكماء : « المبدأ الأول لجميع الموجودات واحد ، تعالى ذكره ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » .

قيل لهم : فان كان هكذا ؛ وجب أن يكون معلولاته ، واحداً بعد واحد ، متسلسلة إلى المعلول الآخر ؛ وحينئذ لا يمكن أن يوجد شيان إلا ويكون أحدهما علة للآخر ، بوسط أو بغير وسط .

قالوا : إنما قلنا : إن الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلا واحد . أما إذا تكررت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات كثرة ؛ ولا يكون ذلك مناقضاً لقولنا : « لا يصدر عنه إلا واحد » .

قالوا : والمعلول الأول الذى هو عقل أول فيه جهات كثيرة : إحديها وجوده الصادر عن المبدأ الأول ، والثاني ماهيته التى يقتضيها غيريته للأول ، والثالث علمه بالأول ، والرابع علمه بذاته .

قالوا : ويمكن أن يصدر عنه من هذه الجهات أربعة أشياء : عقل ثاني ؛ و هيولى ، وصورة ، يترتب عنهما فلك هو أعظم الأفلاك ؛ ونفس تدبر ذلك الفلك و تحركه . ثم يصدر عن ذلك العقل عقل ، و فلك ، و نفس ؛ وهكذا إلى أن يعبر العقول عشرة ، والأفلاك تسعة ؛ ويصدر عن العقل الآخر هيولى عالم الكون والفناء ، والصور المتعاقبة فيها على تفصيل ذكره .

قيل لهم : هذه الجهات التى في العقل الأول إن كانت موجودات متغايرة ؛ فقد صدر عن المبدأ الأول كثرة ؛ وإن لم تكن موجودات ؛ فكيف يعقل صدور أشياء ، عن شيء واحد ، من جهات لا وجود لها . ثم إنكم تقولون : إن الأفلاك ،

وفيها كواكب ثابتة لا تحصى (و) كواكب سياره؛ فجميع هذه من أين جاء وما عللها. وطال النزاع بين الفريقين كما هو المشهور بين النظار.

أقول: ويمكن أن يصدر عن المبدأ الأول، على قواعد الحكماء كثرة غير مترتبة بوسائط قليلة؛ ولا يكون مبدأ كل معلول إلا علة موجودة؛ بانفرادها، غير أمر اعتباري أو جهة لا وجود (لها) بانفراد. فليكن المبدأ الأول: ١، ومعلوله الأول: ب، وهو في أول مراتب المطلولات. ثم ليصدر عن ا مع ب، ج، وعن ب وحده د، فهما في ثانية مراتبها، وهما معلولان غير مترتبين، أي ليس أحدهما علة للآخر. ومجموع المطلولات مع العلة الأولى أربعة: ا ب ج د؛ ونسبتها بالمبادي. وازدواجاتها الثنائية ست^١ هي: ا ب، ا ج، ا د، ب ج، ب د، ج د، والثلاثية أربع: ا ب ج، ا ب د، ا ج د، ب ج د، والرابعة واحدة هي: مجموع ا ب ج د. والجميع خمسة عشر. ويمكن أن يصدر عن كل واحد من هذه، مفردة كانت أو مزدوجة، معلول؛ إلا من ا وحده ومن ب وحده ومن ا ب معا؛ فان معلولات هذه الثلاثة مذكورة في المرتبتين الأولى والثانية، وبقي اثنا عشر، منها اثنان فرادى هما: ج د، وخمسة ثنائية، وأربعة ثلاثية، وواحد رباعي؛ ومعلولاتها اثنا عشر، وهي في ثالثة مراتب المطلولات من غير أن يتوسط البعض في صدور البعض. ثم في المرتبة الرابعة يحصل معلولات، يزيد عددها على خمسة وستين ألفاً.

ولقد تم على بيان ذلك مقدّمة، هي أن نقول: إذا اعتبرنا في الاثناعشر الافراد، وازدواجات ثنائية وثلاثية، وما زاد عليها إلى اثني عشر؛ حصل لنا أربعة آلاف ومائتان وخمسة وتسعون عدداً؛ منها حاصل الأفراد: ١٢، وحاصل الثنائيات: ٦٦، وحاصل الثلاثيات: ٢٢٠ وحاصل الرباعيات: ٣٩٥، وحاصل الخماسيات: ٧٩٣، وحاصل السداسيات: ٩٢٤. والسباعيات مثل الخماسيات، إنفيها ترك خمسة من الأعداد الاثني عشر، كما أن في الخماسيات اخذ خمسة؛ وكذلك الثمانيات مثل الرباعيات؛ والتساعيات مثل الثلاثيات؛ والمشاريات مثل الثنائيات؛ والاحد

ولنضع لبيان ذلك الألف عشر وهي: ٥ زح ط ي ا ب ج د ه يو؛
فظاهر أن أفرادها اثنا عشر فقط، وأن ثنائياتها تجعل من اضمام مع كل واحد
مما عداه هو أحد عشر، ثم من اضمام مع كل واحد مما بعده هو عشرة،
وهكذا فيما بعده. والمجموع يحصل من جميع الأعداد المتوالية من واحد إلى أحد
عشر وهو ستة وستون لا غير، وهي حاصل الثنائيات.

وأما الرباعيات فيكون في الاعتبار الأول، وز مع واحد واحد من التسعة الباقية؛ ثم اعتباره ومع اثنتين اثنتين مما بعدهما؛ ثم اعتباره مع ثلاثة ثلاثة يحصل ما يجتمع من الواحد منضماً إلى الأعداد المتوالية التي بعدها إلى تسعة، ثم منه إلى ثمانية، ثم منه إلى سبعة، وهكذا إلى الواحد وحده يحصل من الجميع هذه الأعداد: قسه، فك: مد، نو، له، ك، ي، د، ا؛ ومجموعها: ٣٩٥؛ وذلك هو حاصل الرباعيات.

وعلى هذا القياس يعمل في طلب الأزواج الخماسية. ويحصل هذه الأعداد

متوالية في آخر العمل : ثل، رى، فكوع، له، به، ه، ا؛ و مجموعها : ٧٩٢؛ وهو حاصل الخماسيات .

و يعمل أيضاً في طلب الاندراجات السداسية مثل ذلك فيحصل هذه الأعداد :
 قست، رب، فكو، نو، كا، و، ا؛ و مجموعها : ٩٢٣؛ و هو حاصل السداسيات .
 وقد ذكرنا أن السباعيات يكون مثل الخماسيات؛ و الثمانيات مثل الرباعيات؛
 و التساعيات مثل الثلاثيات؛ و العشاريات مثل الثنائيات؛ و الأحد عشريات مثل
 الأفراد، و الاثنا عشرى و أحد لا غير؛ و المجموع ما ذكرناه من العدد .

فهذا ما أردت تقديمه؛ و لنعمد إلى المقصود؛ فنقول : إذا اعتبرنا المبادئ الاربعة
 المذكورة مع الاثنى عشر التى في المرتبة الثالثة، أفراداً او ثنائيات او ثلاثيات، إلى
 الستة عشر التى هي المجموع؛ حصل تركيبات كثيرة عمدتها ما ذكرناه .

أما اعتبار الأحاد فرادى فلا يزيد على ١٢ هي معلومات العدد الذى في المرتبة
 الثالثة؛ لأن المبادئ لا يجوز أن تصير مرة أخرى مبادئ لشيء من المعلومات .

و أما الثنائيات، فحاصلها في اعتبار الاثنى عشر ستة وستون كما مر؛ و يحصل
 من انضمام كل واحد من المبادئ مع واحد واحد من الاثنى عشر، ما يحصل في
 ضرب أربعة في اثنى عشر و هو ثمانية و أربعون و الجميع ١١٢ لا مزيد عليه .

و أما الثلاثيات، فحاصل الثلاثيات الاثنى عشرية ٢٢٠؛ و الحاصل من انضمام
 كل واحد من المبادئ إلى واحد واحد من حاصل الثنائيات الاثنى عشرية، ما يحصل
 من ضرب أربعة في ستة وستين و هو مائتان و اربعة وستون؛ و من انضمام كل
 اثنين من المبادئ إلى كل واحد من الاثنى عشر، ما يحصل من ضرب ستة في اثنى عشر
 و هو اثنان و سبعون؛ و المجموع ٥٥٦ لا مزيد عليه .

و أما الرباعيات، فحاصل الرباعيات الاثنى عشرية أربع مائة وخمسة وتسعون؛
 و الحاصل من انضمام كل واحد من المبادئ إلى حاصل الثلاثيات الذى هو مائتان
 و عشرون، ما يحصل من ضرب أربعة فيه و هو ثمان مائة و ثمانون؛ و من انضمام

كلّ اثنتين من المبادئ إلى حاصل الثنائيات الذي هو ستة وستون، ما يحصل من ضرب ستة فيه وهو ثلاثمائة وستة وتسعون؛ ومن انضمام ثلاثة من المبادئ إلى حاصل الأفراد وهو اثنا عشر، ما يحصل من ضرب أربعة فيه وهو ثمانية وأربعون والمجموع ١٨١٩ لا يزيد.

وأما الخماسيات، فحاصلها الاثنا عشرى سبع مائة واثنان وتسعون؛ والحاصل من انضمام كل واحد من المبادئ إلى حاصل الرباعيات، ما يحصل من ضرب أربعة في أربع مائة وخمسة وتسعين وهو ألف وتسع مائة وثمانون؛ ومن انضمام كل اثنتين منها إلى حاصل الثلاثيات، ما يحصل من ضرب ستة في مائتين وعشرين وهو ألف وثلاث مائة وعشرون؛ ومن انضمام كل ثلاثة منها إلى حاصل الثنائيات، ما يحصل من ضرب أربعة في ستة وستين وهو مائتان وأربعة وستون؛ ومن انضمام المبادئ الأربعة إلى حاصل الأفراد ما يحصل من ضرب واحد في اثني عشر والمجموع ٣٣٦٨.

وأما السداسيات فحاصلها الاثنا عشرى تسع مائة وأربعة وعشرون، ومن انضمام واحد واحد من المبادئ إلى حاصل الخماسيات ثلاثة آلاف ومائة وثمانية وستون؛ ومن اثنين اثنين إلى حاصل الرباعيات اثنان وتسع مائة وسبعون؛ ومن ثلاثة إلى حاصل الثلاثيات ثمان مائة وثمانون؛ ومن الأربعة إلى حاصل الثنائيات ستة وستون والمجموع ٨٠٠٨.

وأما السباعيات، فحاصلها الاثنا عشرى سبع مائة واثنان وتسعون؛ والحاصل من انضمام آحاد المبادئ إلى حاصل السداسيات ثلاثة آلاف وست مائة وستة وتسعون؛ ومن انضمام ثنائياتها إلى حاصل الخماسيات أربعة آلاف وسبع مائة واثنان وخمسون؛ ومن ثلاثياتها إلى حاصل الرباعيات ألف وتسع مائة وثمانون؛ ومن أربعياتها إلى حاصل الثلاثيات مائتان وعشرون والمجموع ١١٣٤٠.

وأما الثمانيات، فحاصلها الاثنا عشرى أربع مائة وخمسة وتسعون؛ والحاصل

من آحاد المبادئ مع حاصل السباعيات ثلاثة آلاف ومائة وثمانية وستون؛ ومن ثنائياتها مع حاصل السداسيات خمسة آلاف وخمس مائة وأربعة وأربعون؛ ومن ثلاثياتها مع حاصل الخماسيات ثلاثة آلاف ومائة وثمانية وستون؛ ومن أربعيتها مع حاصل الرباعيات أربع مائة وخمسة وتسعون. والمجموع يكون ١٢٨٧٠.

وأما الثمانيات، فحاصلها الاثنا عشرى مائتان وعشرون؛ والحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل الثمانيات ألف وتسع مائة وثمانون؛ ومن ثنائياتها مع حاصل السباعيات أربعة آلاف وسبع مائة واثنان وخمسون؛ ومن ثلاثياتها مع حاصل السداسيات ثلاثة آلاف وست مائة وستة وتسعون؛ ومن أربعيتها في حاصل الخماسيات سبع مائة واثنان وتسعون. والمجموع ١١٢٤٠.

وأما العشاريات، فحاصلها الاثنا عشرى ستة وستون؛ والحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل التساعيات ثمان مائة وثمانون؛ ومن ثنائياتها مع حاصل الثمانيات ألفان وتسع مائة وسبعون؛ ومن ثلاثياتها مع حاصل السباعيات ثلاثة آلاف ومائة وثمانية وستون؛ ومن أربعيتها مع حاصل السداسيات تسع مائة وأربعة وعشرون. والمجموع ٨٠٠٨.

وأما الأحد عشريات فحاصلها الاثنا عشرى اثنا عشر وألحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل العشاريات مائتان وأربعة وستون؛ ومن ثنائياتها مع حاصل التساعيات ألف وثلاثمائة وعشرون؛ ومن ثلاثياتها مع حاصل الثمانيات ألف وتسع مائة وثمانون؛ ومن أربعها مع حاصل السباعيات سبع مائة واثنان وتسعون. والمجموع ٣٣٦٨.

وأما الاثنا عشريات، فحاصلها الاثنى عشرى واحد؛ والحاصل من آحاد المبادئ مع حاصل الأحد عشريات ثمانية وأربعون؛ من ثنائياتها مع حاصل العشاريات ثلاث مائة وستة وتسعون؛ ومن ثلاثياتها مع حاصل التساعيات ثمان مائة وثمانون؛ ومن أربعها مع حاصل الثمانيات أربع مائة وخمسة وتسعون، والمجموع ١٨٢٠.

وأما الثلاثة عشريات، فليس لها حاصل اثنى عشرى؛ والحاصل من آحاد

المبادئ مع حاصل الاثنا عشرى أربعة ؛ و من ثنائياتها مع حاصل الأحد عشرى اثنتان و سبعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الأحد عشرى اثنتان و سبعون ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل العشاريات ثلاث مائة و ستة و تسعون ؛ و من أربعيتها مع حاصل التساعيات مائتان و عشرون ، و المجموع ٢٩٢ .

و أما الأربعة عشرى ، فليس لها حاصل اثنا عشرى ، ولا حاصل مع آحاد المبادئ ؛ و الحاصل من ثنائيات المبادئ مع الحاصل من الاثنى عشرى ستة ؛ و من ثلاثياتها مع حاصل الأحد عشرى ثمان مائة و أربعون ، و من أربعيتها مع حاصل العشاريات ستة و ستون ، و المجموع ١٢٠ .

و أما الخمسة عشرى ، فليس لها حاصل اثنا عشرى ، ولا حاصل مع آحاد المبادئ و ثنائياتها ، و الحاصل من ثلاثياتها مع الحاصل الاثنا عشرى أربعة ؛ و من أربعيتها مع حاصل الأحد عشرى اثنا عشر ، و المجموع ١٦ . و أما الستة عشرى فواحد لآخر . و إذن حصل لنا من هذه الازدواجات هذه الأعداد : الأفراد : ١٢ ؛ الثنائيات : ١١٤ ؛ الثلاثيات : ٥٥٤ ؛ الرباعيات : ١٨١٩ ؛ الخماسيات : ٣٣٤٨ ؛ السداسيات : ٨٠٠٨ ؛ السباعيات : ١١٣٣٠ ؛ الثمانيات : ١٢٨٧٠ ؛ التساعيات : ١١٣٣٠ ؛ العشاريات : ٨٠٠٨ ؛ الأحد عشرى : ٣٣٣٨ ؛ الاثنا عشرى : ١٨٢٠ ؛ الثلاثة عشرى : ٦٩٢ ؛ الأربعة عشرى : ١٢٠ ؛ الخمسة عشرى : ٦١ ؛ الستة عشرى : ١ .

و المجموع الحاصل من ذلك خمسة و ستون ألفاً و ست مائة و اثنان و خمسون عدداً ، هى أعداد المعلولات التى يمكن أن تقع في المرتبة الرابعة للمعلولات من عند المبدأ الأول من غير توسط البعض البعض ومن غير تأثير الاعتبارات والجهات التى لا توجد بالاستقلال . و إن اعتبر ما بعد هذه المرتبة ، و عدما يقع فيها ؛ صارت الأعداد عسرة الاضباط ، لكثرتها .

وقد تبين من ذلك إمكان صدور الكثرة التى لا تنحصر من المبدأ الأول ، على شريطة أن لا يصدر من واحد إلا واحداً ، من غير أن يكون المعلولات متسلسلة ، و ذلك ما أردت بيانه في هذه المسئلة . والله اعلم بالصواب .

< صدور الكثرة >

أيضا فائدة أخرى له

في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد مع القول بأن الواحد لا يصد عنه إلا الواحد.
المبدأ الأول الواحد هو «ا»، المعلول الأول الصادر من «ا» هو «ب» .
معلول «ا» مع «ب» هو «ج» . معلول «ب» وحده هو «د» . ففي المرتبة الأولى
من المعلولات واحد ، وفي المرتبة الثانية منها اثنان ، وفي المرتبة الثالثة اثني عشر :
معلول «ج» وحده هو «هـ» . معلول «د» وحده هو «و» . معلول «ج» مع «د» هو
«ز» . معلول «ب» مع «ج» معاً هو «ح» . معلول «ب» معاً وهو «ط» . معلول «ب» معاً
و هو «ي» . معلول «ا» معاً هو «يا» . معلول «ا» معاً وهو «يب» . معلول
«ا» معاً هو «يج» . معلول «ا» ب ج معاً هو «يد» . معلول «ا» ب د معاً
و هو «يه» . معلول «ا» ب ج د معاً هو «يو» . وإذا ازدادت المراتب زاد عدد
المعلولات التي تكون في مرتبة واحدة إلى ما لا يتناهى . وذلك ما أردناه .

< الحال والمعلولات المترتبة >

إن كانت علل ومعلولات مترتبة بلا نهاية في جانب من جانبي التصاعد والتنازل
كانت تلك المراتب بعينها باعتبار سلسلة للعلل غير متناهية في أحد الجانبين؛ وباعتبار
آخر سلسلة للمعلولات كذلك ، فكانت السلسلتان متطابقتين لأففى الفرض فقط ؛ بل
في وجود تلك المراتب ، وكان مع ذلك لا تنطبق علّة في مرتبة على معلولها ، بل إنّما
تنطبق على كلّ معلول علّتها المتقدمة عليها بمرتبة ، فإذا جعلنا إحدى تلك
المراتب مبدأً ومعناها في السير في جانب التصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السلسلتين
وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحد أبداً دائماً ، وإلا لبطلت
العلية والمعلولية وارتفع وجوب التقدم والتأخر اللّازمين لهما . وهذا لا يطابق
واقع في الوجود والازدياد في الجانب الذي فرض فيه عدم التناهي قطعاً ، وهو
مقتضى لكون ما هو غير متناه متناهياً . هذا خلفه . فاذن لا يمكن أن توجد علل
ومعلولات مترتبة لا نهاية لهما . وهو المطلوب .

فوائد ثمانية لحكمة العلامة الطوسي قدس سره

المكان ماله وضع لذاته. الزمان ما يقدّر به كل ما ينقضي ويتجدّد وبقاء ما لا يتجدّد ولا ينقضي بحال واحد .

كل ما يتصل وينفصل فهو مادّي بشرط أن يجوز عليه الانتقال ، ولا يجب كونه مادّيّاً إن لم ينتقل . الكواكب تنتقل في المكان مع ثبات سطوحها الحاوية . والجسم في الماء والهواء لا ينتقل بتبدّل سطوحه .

معلومات الزايج معلولاته ، لأنّ علمه بذاته هو ذاته ، وعلمه بذاته علّة للعلم بمعلولات ذاته ، وذاته علّة لمعلولاته . و كون الملتين واحداً يدلّ على كون المعلولين واحداً .

علّة الصورة ، وهى قابليّة المادّة ، أعنى استعدادها مضافاً إلى الطّلة الفاعلة أى الموجدة لها . تصدر النفس و المادّة و الصورة و الزمان و المكان ممّا عن موجد الجسم الفلكي .

و أمّا العقول فلا زمان لها ، كما لا مكان لها . المكان لا يخلو عن جسم لقابليّته وجوب ما يهب لكلّ مستعدّ ماهو مستعدّ له . فالمكان متقدّم على المادّة ، والمادّة على الصّورة . والخلاء ممّتنع بعد فرض المكان لا لذاته .

الكلّي الطّبيعيّ موجود في العين ، بمعنى أنّ الماهيّة التي لا تمنع صورتها الذّهنيّة أن تطابق ماهيّة أفرادها في الخارج موجودة فيه . العلم الفعليّ هو علّة معلومه ، و الانفعاليّ هو علّة نظيره و شعوره عن عليّته و هو مستلزم لمليّته . فما هو في الذّهن معلوله ، والشعور هو الذي يعرف به كونه مطابقاً و غير مطابق .

العلم بوجود موضوع الموجبة دون السالبة متأخّر عن الحكم .
ما في نفس الأمر هو الثابت في العقل ، و هو المثل الأفلاطونيّة .
مقولة الملك و الجدة وله ، هو أن يعبر عنه بذى جنس ، يقال الحيوان ذواتنطق ، أى التاطق .

< الطبيعة >

ايضا قائده اخرى له قدس سره

الطبيعة باشتراك الاسم تطلق تارة على ماهو مبدأ الحركة والسكون بالذات،
و إليها ينسب العلم الطبيعي". و تارة على أعيان الموجودات من حيث تعلقها، وهي
تشمل الماديات و المفارقات كلها، و يكون لكل نوع طبيعة تخصه بذلك المعنى.
الموجودات التي يطلق عليها اسم، تشتد في معنى ذلك الاسم وتضعف، كما في
الحرارة و البرودة. فأنها مشتركة في معنى هو جنس لها، كالكيفية الفعلية في مثالنا،
و يكون لتلك الكيفية امتداد اتصالي بين حدين: أحدهما غاية الحرارة والآخر
غاية البرودة. و إنما يكون ذلك الامتداد اتصالياً، لأن الممكن يمكن له أن
يتحرك من إحدى الغائتين إلى الأخرى حركة متصلة، كما في المسافات الوضعية،
و يمكن قطع ذلك المتصل بما يشبه النقطة و الآن. فهناك يمكن أن يوجد مقاطع
لا تنتهي في ذلك الامتداد الاتصالي، و يكون الموجود من ذلك المعنى الجنسي
في كل مقطع نوعاً له. فهناك أنواع لا نهاية لها كلها تحت ذلك الجنس،
و يكون كل نوع بالقياس إلى نوع آخر أقرب و أبعد من إحدى الغائتين أو
الحدين. فإذا توهم لطائفة من تلك الأنواع اشتراك في شيء ما، و سمى المعنى
المشترك باسم، كالحرارة و البرودة مثلاً، كان ذلك المعنى يقع عليها بالتشكيك.
وذلك بسبب قرب البعض من أحد الحدين أو بعده. فيكون ذلك المشترك الواقع
بالتشكيك عرضاً لتلك الأنواع غير ذاتي. و هذا حكمهم عنم في الألوان و سائر
الأشياء التي يقع فيها التشكيك، و في السرعة و البطؤ المارضين للحركة. و ربما
يعرض لتلك الأنواع معنى الاضافة، كما عرض للسرعة و البطؤ، فإن كل سرعة
تكون سرعة بالاضافة إلى بطؤ وبالعكس. وهذا غير معنى الشدة والضعف. وينبغي
أن تحقق هذه المعاني.

< برهان في اثبات الواجب >

برهان شريف في اثبات الواجب تعالى غير موقوف على ابطال

الدور و التسلسل للمحقق الطوسي ره

و يافيه موقوف على تقرير مقدمتين ، إحداهما تصورية و الأخرى تصديقية . أما التصورية فهي أن المراد بالمؤثر التام الذي يذكر في هذا البرهان ما يكون منشأ في إيجاد أثره . و أما التصديقية فهي أن الممكن لا يجوز أن يكون مؤثراً تاماً في وجود شيء من الأشياء ، و ذلك لأن إيجاداه لغيره موقوف على غيره ، فلا يكون مؤثراً تاماً .

إننا تقررت هاتان المقدمتان فنقول : هيهنا موجود بالضرورة ، فلا يغلو إنما ان يكون واجباً او ممكناً . فان كان واجباً ثبت المطلوب ، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر تام . و ليس ذلك بممكن ، لما قلناه في المقدمة التصديقية ، فيكون واجباً ، فيكون الواجب موجوداً . و هو المطلوب .
ثم أورد على نفسه طاب ثراه نقضين إجماليين :

النقض الأول قال : لو صح هذا الدليل يلزم قدم الحادث اليومي ، لأن الحادث اليومي ممكن فيفتقر إلى مؤثر تام ، و ليس ذلك بممكن كما قلتموه ، فيكون واجباً . و هو الله تعالى قديم ، و قدم العلة يستلزم قدم المعلول ، فيكون الحادث اليومي قديماً و هو محال .

و أجاب عنه : بأن هذا إنما يلزم في العلة الموجبة ، لا المختار ، وقد ثبت أنه تعالى مختار .

النقض الثاني : لو صح هذا الدليل يلزم أن لا يكون المؤثر في شيء من الأشياء إلا الله تعالى ، لأن كل مؤثر موجود يحتاج إلى مؤثر تام ، وليس ذلك بممكن ، فيكون واجباً .

و أجاب عنه : بأن الخلاف إنما هو في انبأش القريب و هو البعد ضرورة و ليس بتمام في التأثير ، فسقط النقضانه كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فتأمل .

< ثناء الموجودات بوجودهم على الله سبحانه >

فائدة منه

الوجود واحد لا يتعدّد ، لكن له صفة الاطلاق والتقييد . فالاطلاق له ذاتي ،
و التقييد له عارض بحسب القوابل . فكل موجود فانه مؤثر على الحق بالوجود
الذي هو صفة ثبوتية ، ومنزه له سبحانه أيضاً عن التقييد الذي يختص القابل .
فتناؤه جامع بين السلب و الاثبات المعبر عنه بالحمد و التسبيح .

< فعل الحق و أمره >

فائدة منه

فعل الحق و أمره و إن كان واحداً ، فان أثره يظهر متفاوت الصورة
و الحكم بحسب مراتب الفعل . فاستشراق الحق من حيثية بعض المراتب لعلمه
الوجداني بعد ظهور الصورة الخاصة لخواص النوع الانساني برحمته لتفاصيل
أشخاص النوع قوله : « الست بربكم » . و نفس قبولهم الانفعال من ذلك الوجه
و حيثية تلك المرتبة ، و شعور بعضهم بذلك الخطاب و حكمه هو نفس قولهم « بلى » .
فمن تميّنت مرتبته الذاتية في بعض المراتب الوجودية كلية هو الباقي هذا
الحكم الاقرار المتذكّر له . و من كانت مرتبة نفسه جزئية كان إقراره إذ ذلك
غرضاً من حيث اندراج حكم جزئية في الأمر الكلي . فقولنا إنما كان بلسان
الكل . فلما امتاز جزئيته و ظهر حكمها جهل و أنكر ولم يعرف شيئاً ممّا ذكر .

< تفسير سورة العصر >

سئل المحقق الطوسي نسير الملة و الدين قدس الله روحه عن تفسير سورة العصر
قوله : « بسم الله الرحمن الرحيم . و العصر . ان الانسان لفي خسر » ، اى في
الاشتغال بالامور الطبيعية و الاستغراق بالمشتبهات النفسانية . « إلا الذين آمنوا ،
اى الكاملين في القوة النظرية . « و عملوا الصالحات » ، اى الكاملين في القوة العملية .
« و تواصوا بالحق » ، اى الذين يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية . « و تواصوا
بالصبر » ، اى الذين يكملون أخلاق الخلائق بتلقى المقدمات الخلقية .

> الكمال الأول والكمال الثاني <

من كلام قنطرة المحققين نصير الملة والدين الطوسي قدس الله روحه العزيز
كل ما يكون في شيء ما بالقوة ثم يخرج فيه إلى الفعل ، فان كان خروجه
أليق بذلك الشيء من لا خروجه وأصلح له فهو من تلك الجهة كمال له .
ثم إن الكمال ينقسم إلى أول وثان . وذلك باعتبارين .

أولهما أن يكون الشيء الذي يخرج دفعةً من القوة إلى الفعل لا يكون من
شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً . فيسمى ما يخرج فيه إلى الفعل قبل خروج تمامه
كمالاً أولاً ، و كماله الذي يتوخاه ويقصده بعد تقرير خروجه إلى الفعل كمالاً
ثانياً . وبهذا الاعتبار يعرف الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .
و ثانيهما أن يكون الشيء الذي يخرج [من القوة] إلى الفعل يكون من
شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً . فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعاً غير ما كان
قبل الحصول يسمى كمالاً أول . وما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع
يسمى كمالاً ثانياً . وبهذا الاعتبار يعرف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي
آلى ذى حياة بالقوة . والصور التي تحصل للمركبات وتجعلها أنواعاً ويمكن أن
تزول عنها إلى بدل ، كصور المعادن والنباتات والحيوانات ، لا كصور العناصر ، تسمى
صوراً كماليةً . و الحمد لواهب العقول .

> العقل ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض <

من فوائد المحقق الطوسي طاب ثراه

العقل ليس بجسم ولا جوهر ، ولا يجوز أن يكون عرضاً . ليس بجسم ، لأن
العقل الشيء الذي وجوده كونه مدركاً و الإدراك ذاتي له ، أى الإدراك لا يفابر
ذاته ولا يباينه . فالعقل إنمّا هو عقل مدرك ، ولو كان العقل جسماً لكان الإدراك
ذاتياً للجسم ولم يباين الإدراك ذاته ، فكان كل جسم مدركاً من حيث هو جسم .
و ليس العقل جوهرأ أيضاً بهذا البرهان بعينه ، و هو أنه يلزم منه أن يكون
كل ما يصح عليه اسم الجوهر يكون علماً مدركاً . و هنا يبين الكذب .
و ليس العقل عرضاً ، لأن العرض وجوده في الجوهر ، و وجود العقل الذي

هو كونه مدركاً لو كان في شيء لما أمكنه إدراك ذاته، لأنَّ وجوده الذي هو الإدراك لا يكون لذاته ولا يحتاج إلى شيء يوجد فيه. والعرض لا يمكن أن يوجد إلا في شيء من العرض، ولا شيء من العقل بمرض. فتبين أنَّ العقل ليس من أقسام الجواهر ولا من أقسام العرض ولا الجسم.

< المفهوم من الإدراك يعم التعقل والتخيّل والتوهم والاحساس >

ومن افادات المحقق الطوسي

المفهوم من الإدراك ما يعمُّ التعقل وهو فعل النفس بذاتها، و التخيّل الذي فعلها بقوة الخيالية، والتوهم والاحساس اللذين هما فعلها بقوة الوهم والحس. والمدرك المتعقل الذي هو المقصود بلفظ المعلوم، وهو الذي قيل له: إنَّه فعل النفس بذاتها لا بآلة، خاصيته أن يكون كلياً، أي يكون واحداً في النفس غير كثير، قابل للتكثير من خارج النفس. وخاصية المحسوس و المتخيّل أن يكون واحداً غير قابل للتكثرة، لاني النفس ولاني الخارج. ومدركات الحس والوهم والتخيّل آثار و هيآت للأشياء، لانفس الأشياء و حقيقتها.

و المعلوم هو الحقيقة بذاتها وحده في النفس، فإنَّ العقل يحصل الأشياء مجردة عن عوارضها، والعوارض مجردة عن حاملها. والقوى المذكورة لا يمكنها ذلك، إذ لو تجرّدت الأشياء عن الهيئات والعوارض لتعطلت تلك القوى عن إدراكها. وفي العقل توجد حقيقة المدرك.

فالوجود في النفس المسمّى معلوماً هو نفس الشيء و حقيقته. برهان ذلك أنه لو لم يكن هذا القول و هو أنَّ المعلوم نفس الشيء و حقيقته صادقاً، يكون تقيضه و هو أنَّ المعلوم ليس نفس الشيء صادقاً؛ فاته إذا لم يصدق الإيجاب يصدق السلب ضرورة، و كلَّ مطلوب من الشيء معلوم، فنفس الشيء معلوم. فلزم صدق الدعوى المطلوبة التي أخذناها كاذبة، فلزم كذب تقيض الدعوى التي أخذناها صادقة. و تبين بتأليف غير تأليف قياس الخلف بأن نقول: إنَّ المعلوم الذي هو

الموجود في النفس إما أن يكون مسلوباً عنه أن يكون نفس الشيء أو موجباً له .
و كلُّ مسلوب عن المعلوم و كلُّ موجب له معلوم ، فنفس الشيء معلوم .
و هذا قياسٌ مقدّمته الصغرى شرطية منفصلة ضرورية الانفصال ، و كبراه
حليّة ضرورية الصدق . فينتج حليّة ضرورية ، وهو أن الموجود في النفس المسمى
معلوماً هو ذات الشيء و عينه . و كلُّ معلوم بالذات فوجوده معلوميته ، و كلُّ
معلوم بالذات فإن أحسّ به أو تخيّل قائماً كان محسوساً أو متخيلاً بالعرض ،
فالأشياء المعلومه محسوسة أو متخيّلة بالعرض .

و على هذا النسق يكون الأمر في طرف المدرك ، فإن الجوهر المدرك إما
أن يكون مدركاً بالذات ، كالنفس الداركة العاقلة ؛ أو مدركاً بالذات ، كادراك
قوة الوهم و الخيال و الحس . و المدرك لا بالذات ، فادراكه لا يكون جوهرية
له . و ما يكون إدراكه جوهرية له لا يدرك ذاته . فالقوى الوهميّة و الخياليّة
و الحسيّة لا تدرك ذاتها ، و يكون لها وجود غير إدراكها . و هذا القسم من الوجود
أخسّ الوجودين و أدونهما . و ما يكون إدراكه ذاتياً و جوهرية له يكون مدركاً
لذاته . و لا وجود له سوى إدراكه ، فإنّ ذاته هي كونه مدركاً ، و هو وجوده ،
ولا مباينة بين ذاته و وجوده الذي هو الإدراك ، و هو أشرف أنحاء الوجود .

ثم إنّ النفس الانسانية عالمة عاقلة ، إلا أنّ منها ماهي عالمة بالقوة ، وهي
التي تعلم ولا تعلم أنّها تعلم ، و لها حاجة إلى التنبيه على أنّها تعلم ، إمّا بتعلم أو
ما يبعث عليها بالتفكير . و مثل هذه النفس بعيدة عن معرفة ذاتها و العلم
بجوهرها . و منها ماهي عالمة بالفعل ، وهي التي تعلم و تعلم و تعلم أنّها
تعلم و تعلم . و مثل هذه يلزمها أن تكون عارفة بذاتها ، عارفة بجوهرها ، لأنّها
تشاهد ذاتها العالمة .

> النفس لا تقصد بفساد البدن <

فائدة

النفس الإدراكية يمتنع أن تقصد بفساد البدن و تموت بموته ، لأننا نعني بالنفس الإدراكية الجوهر الذي تفيض منه الحياة في آلتها، وهى الجسم الذى يقال له إنه ذو نفس. فلا شك أن الأجسام ليست حياة لذواتها ولا بذاتها، لأنه لو كانت الأجسام حياة بذاتها لكان كل جسم حياً ويمتنع عليها أن تموت أبداً، وليس كذلك، فإن الحياة تفارق الأجسام. والنفس حياة بذاتها ويحيى بها غيرها. وكل ما كان حياته لذاته يستحيل عليه الموت دائماً. فاذن تبين أن الأجساد ميتة بذاتها حياة بغيرها، والنفوس حياة بذاتها ميتة بغيرها، وهى الأجساد. فإذا فارقت الأجساد تحيى بذاتها، كما أن الأجساد إذا فارقت النفوس تموت بموتها.

> النفس تعبر بالماضيا <

فائدة

متى صادت النفس بحيث تدرك الأشياء بأوصافها، و أدركت الأوصاف مجردة عن موصوفاتها، والموصوفات مجردة عن أوصافها، و أدركت إدراكها فقد صادت عالماً عقلياً، و ترفعت عن إطلاق اسم النفس عليها، بل الأولى بها أن تسمى باسم العقل، وليست بعد هذه الرتبة رتبة أخرى.

< تعارف الارواح بعد المفارقة >

أيضاً من فوائده رحمة الله عليه رحمة واسعة في تعارف الارواح بعد المفارقة
قد ثبت في العلوم العقلية أن كل جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته فقد
يمكن أن يعقل جميع المجردات بغير آلة ، و الماديات التي من شأنها أن تعقل
بالآلات . فان كان ذلك الجوهر ذا ملكة اتصال بالمادة كان منعساً فيها . فكانت
تلك الملكة ماسة إياها عن تعقل المجردات ، لعدم الالتفات إليها . وإن كانت
منقطعة عنها عقلت المعقولات لا بأسها . بل ما يخص بوجه بملكات الالتفات
إليها التي هي المعدادات ، بحسب الاستعداد الذي تقتضيه حالها ، ولا مانع من تعقل
الجزئيات الشخصية التي لا تكون تشخصها من جهة المادة ، فان ذلك الجوهر
يعقل نفسه الجزئي ومبدأه الجزئي وسائر مبادئه الجزئية . فان اتفق لنفس مجردة
بعد المفارقة ملكة الالتفات إلى نفوس مجردة عقلتها ، وذلك هو المفارقة بعد
التجرد . ولا يكون لها إدراك الأبدان ، لاحتياجها فيه إلى الآلات المفقودة بعد
المفارقة ، وذلك ما أردنا بيانه .

< العصمة >

فائدة من فوائده طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

العصمة هي أن يكون المبد قادرأ على المعاصي غير مريد لها مطلقاً . و عدم
إرادته او وجود صارقة يكون من الله تعالى لطفأ في حقه . فهو لا يسمى الله ، لالجزء ،
بل لعدم إرادته او لكون صارقة غالبأ على إرادته . فوقع المعصية منه ممكن بالنظر
إلى قدرته ، و ممتنع بالنظر إلى عدم إرادته او لكون صارقة غالبأ على إرادته .

< أقسام الحكمة >

من فوائد الجبر الأُعلم والفيلسوف الأعظم خواجه نصير المُلّة والدين رحمه الله
الحكمة قسمان : نظريّ وعمليّ . فالعلميّ ثلاثة أقسام : علم الأخلاق وعلم
المنزل وعلم السياسة ، والنظريّ ثلاثة أقسام : طبيعيّ ورياضيّ والهِى .

فالحكمة الطبيعية لها أصول وفروع

أصولها ثمانية أقسام

الأوّل البحث عن الأمور العامّة للأجسام الطبيعية ، كالحرارة ، والسكون ،
والنهاية ، واللاتهاية .

الثاني في أركان العالم وحركاتها وطبائعها وأماكنها الطبيعية . ويشتمل عليه
كتاب السماء والعالم .

الثالث في الكون والفساد .

الرابع في الآثار العلويّة وما يلحق للأجسام العنصرية قبل الامتزاج ،
كالتخلخل والتكاثف .

الخامس في المعادن .

السادس في النبات .

السابع في الحيوان .

الثامن في النفوس وقواها ، ويشتمل عليها كتاب الحاسّ والمحسوس .

فروع العلم الطبيعيّ سبعة أقسام

الأوّل الطبّ .

الثاني أحكام النجوم .

الثالث علم الفراسة .

الرابع علم التعبير .

الخامس علم الطلسمات ، وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضيّة ، ليحصل

قوة هي مبدأ فعل غريب في الأرض .

السادس علم الترنجات ، و هو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليتخلص لها قوة يسد عنها فعل غريب .

السابع علم الكيمياء ، وهو تبديل الأجرام المعدنية بعضها ببعض ، حتى يحصل الذهب و الفضة من غيرهما .

العلم الرياضي له اصول وفروع

اصوله أربعة أقسام

الأول علم العدد .

الثاني علم الهندسة .

الثالث علم الهيئة .

الرابع علم الموسيقى .

وفروعه ستة

الأول علم الجمع و التفريق .

الثاني علم الجبر و المقابلة .

الثالث علم المساحة .

الرابع علم جر الثقيل .

الخامس علم الزيجات و التقويم ، و هو من فروع الهندسة .

السادس علم الآلات الفربية ، كالارغنون و نوحه ، و هو من فروع الموسيقى .

العلم الالهي له اصول وفروع

اصوله خمسة أقسام

الأول الامور العامة ، مثل الملية و المعلولة .

الثاني النظر في مبادئ العلوم الموضوعة تحته .

الثالث في إثبات العلة الاولى و وحدانيته و ما يليق بجلاله عز وجل .

الرابع في إثبات الجواهر الروحانية .

الخامس في كيفية ارتباط الأمور المنفصلة الأرضية بالقوى الفعالة السماوية
وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول .
وفروعه قسمان

الأول البحث عن كيفية الوحي وصيرورة المقول محسوساً حتى يري النبي
الملك و يسمع كلامه ، و تعريف الالهامات ، و تعريف الروح الأمين .

الثاني علم المعاد الروحاني ، وأنّ الجسماني لا يستقلّ العقل بأدراكه
و تحقيقه ، و بسطت الشريعة الحقّة المصطفوية ذلك . و أمّا العقل فقد أثبت سعادة
و شقاوة للنفوس البشرية بعد مفارقتها البدن .

و اما علم المنطق فهو آلة العلوم و خادمها
و له تسعة أقسام

الأول إيساغوجي ، و معناه المدخل ، عمله فرفورديوس . و هو البحث عن
الكليات الخمس .

الثاني قاطيغورياس [المقولات] ، و هو البحث عن المعاني المفردة الذاتية .
الثالث باريرميناس [العبارة] ، و هي عبارة عن كيفية تركيب هذه المعاني حتى
يحتمل التصديق و التكذيب .

الرابع انولوطيقا [الأول . و هو القياس] ، و هو بيان كيفية تركيب القضايا بحيث
يحصل العلم بالمجهول .

الخامس ابود قطيقا [انولوطيقا الثاني] ، اى البرهان .

[السادس طويقا ، اى الجدل] .

السابع سوفسطيقا ، اى المغالطة .

الثامن ديطوريقا ، اى الخطابة .

التاسع بوطيقا ، اى الشعر .

فجميع أقسام الحكمة أربعة و أربعون قسماً مع أقسام المنطق ، و إلاّ فخمسة
و ثلاثون قسماً ، والله أعلم .

فهرس الاعلام

ابوالحسن الخياط ٢٢٢٠٨٤٠٨١	ابن العارثية ← (ابوالعباس السفاح) ٤١٥
ابورشد ٨٣	ابن الراوندى ٤٦٤، ٣٧٩، ٥١
ابوسلمة ٤١٦	ابن سينا ٦٣، ٨٢، ١٥٢، ١٧١، ١٧٢
ابوسهل الصعلوكى ٣١٣، ٢٨٤	١٨٨، ١٨٩، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٥٢
ابوالعباس السفاح ← ابن العارثية	٣٠٣، ٢٥٨، ٢٥٧
ابوعبدالله البصرى ٨٣، ٧٦	ابن فورك ٣٧٢، ٣٧١
ابوعلى الجبائى ١٥٤، ٨٤، ٨٢، ٨١، ٧٦	ابن متوية ٨٣
١٥٨، ٢٢٢، ٢٨١، ٣٠١، ٣٠٢	ابواسحاق ابن العياش ٨٣، ٨١
٣٠٦، ٣٢٦، ٣٨٠، ٣٨٨، ٣٨١	ابواسحاق الاسفرائينى ٥٤، ٥٩، ١٥٨
٥٠٥، ٢٦٧، ٣٩٨	٣٧٢، ٣٢٥، ٣١٣
ابوالقاسم البلى ٧٦، ٨١، ٢٢٩، ٣٠١	ابوالبركات ١٣٨، ٢١٦، ٣٨٣، ٣٨٩
٣٤٣ ← الكمى	ابوبكر ٤٠٧، ٤١٧، ٤٢٠، ٤٢٣، ٤٢٤
ابوكرب الضرير ٤١٤	ابوالجارود ٤١٧، ٤٦٢
ابولهب ٣٤٠	ابوجعدة الكوفى ٤١٠
ابوسلم ٤١٥، ٤١٦	ابوجعفر بن قبة ٤١٩
ابونصير البغدادى ١٥٨	ابوالحسن الاشعري ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢
ابونصير المجلى ٤٠٩	١٢٤، ١٢٥، ١٤٣، ١٥٨، ١٦٠
ابونصر الفارابى ١٨٩	١٦٣، ١٦٩، ١٧١، ٢١٢، ٢٩٢
ابوهاشم الجبائى ٥٩، ٦٢، ٧٦، ٨١، ٨٣	٣١٣، ٣٢٥، ٣٦٨، ٤٤٩، ٤٥١
١٧٠، ١٨٥، ١٨٣، ٢٢٢، ٢٥٢	ابوالحسن الباهلى ١٥٨
٢٥٧، ٢٨١، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦	ابوالحسن البصرى ٧٦، ١٢٤، ١٤٨
٣٢٦، ٣٩٨، ٤١٥، ٤٤٨، ٤٦٧	١٥٧، ١٦٤، ١٨١، ٢٣٣، ٢٨١
٥٠٥	٢٨٨، ٣٢٥، ٣٢٦، ٤٤٨، ٤٥١، ٤٥٨

ابوهاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ٤١٥، ٤١٤	بعض التوحيثين ٤١٢
ابوالهذيل ٣٣٢، ٢٢٢، ٧٦	بنان بن سمان النهدي الغالي ٤١٥
ابوعقوب الشعام ٨٣، ٨١	بهاء الدين محمد ٢
ابراهيم ٢١٠	تالس الملقى ١٩١، ١٩٠
ابراهيم الاسام ٤١٥، ٤٠٩	تقي الدين المعالج ٢١٠
ابرقليطس ١٩٢	ثاسطوريوس ١٨٩
ابليس ٣٧٧، ٣٧٣	ثاوفرستس ١٨٩
احمد بن موسى ٤١١	الجاحظ ٤٠٠، ٣٥١
ارسطو ٤١٧، ٤١٣، ١٣٨، ١٣٩، ١٣٩، ١٣٩	جاليتوس ١٣، ١٢، ٤٠١، ١٩٥، ٣٧٨
١٨٩، ١٩٠، ٢١٤، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٨	٥٠٨، ٥٠٧
٥٠٨، ٤٦٥	جيرثيل ٤٢
اسماعيل بن جعفر ٤١٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٥٨	جعفر الصادق (ع) ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١٠، ٤١٠
٤٦٠	٤١٥، ٤١٦، ٤٢١، ٤٦٠
الاصم ٤٥٨، ٤٠٦، ٣٧٢	جعفر (الكذاب) ٤١١، ٤١٢
اقضل الدين قريه خيلان ١٣٩	حزقيل ٣٩٣
الاطلون ٥٠٨، ٣٨٣، ٤١٢	الحسن الزكي (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢، ٤١٢
الياس ٤٣٣	٤٦١
امام الحرمين ٤٥٩، ٨٥٠، ٢٢٢، ٢٩٢	الحسن البصري ٤٠٣
٤٥١	الحسن المجتبى (ع) ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٦، ٤١٦
الامام الطوسي ٥٠٨	٤١٧، ٤٦٠، ٤٦١
الباذقلس ١٩٢	الحسن بن الصالح بن حي الفقيه ٤١٧، ٤١٦، ٤١٧
انكسافورس ١٩٠	الحسن بن علي بن الحنفية ٤١٥
انكسمايس ١٩١، ١٩٠	الحسن بن علي بن محمد الملقب بذكره السلام
الباقلاني ٤٥٤، ٦١، ٨٥، ١٥٨، ١٧٧	٤٦٠
٢٢٢، ٢٩٢، ٣١٣، ٣٢٥، ٤٥١	الحسين الشهيد (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤١٤، ٤١٤
يختنصر ٣٦٦، ٣٥٩	٤١٦، ٤١٧، ٤٦٠
برقلس ١٨٩	حواء ٣٦٩
بطليموس ١٢	حيان بن زيد السراج ٤١٣

- الخضر ٤٣٢
 داود (ع) ٣٦٤
 الدجال ٤٣٣
 دحية الكلبي ٤٢
 ديمقراطيس ١٩٢، ١٩٠
 رسول الله (ص) ٦٧، ٤١٢، ٤١٦، ٤١٧
 ٤٧٢ ← النبي
 الرضا من آل محمد ٤٠٩
 الزبير ٤١٧
 زرار بن اعين ٤٢١
 زيد ٤١٧، ٤٦٢
 زين العابدين (ع) ٤١٣، ٤١٤، ← علي
 بن الحسين
 سديد الدين محمود الحمصي ٤٦٣
 سقراط ٥٠٨، ١٩٠
 سليمان (ع) ٣٧٤
 سليمان بن جرير الزبيدي ٤٢١
 السيد الحميري ٤١٤، ٤١٦
 الشارح ٤٢٢
 الشاعر ١٤٤
 الشريف المرتضى ٤١٩
 شعيا (ع) ٣٩٣
 الشهرستاني ١٩٨، ١٩٩، ١٩٤
 الشيخ الرئيس ٤٩١، ٤٩٢
 الشيخان ٣٧٢
 شيعي ووالدي ١٦٠
 الشيعين ٤١٧، ٤٢١
 صاحب ٣٣٠
 صاحب الصلح ٣٥٠
 ضرار ١٨٩، ٣١٤
 طلحة ٤١٧
 عائشة ٤١٧
 عباد ٣٠١
 العباس ٤٣٣
 عبدالرحمن بن عوف ٤٢١
 عبدالكريم بن عمر البزاز ٤١٥
 عبدالله الاقطع ٤١٠
 عبدالله بن الزبير ٤١٤
 عبدالله بن سبا ٤٠٨، ٤٥٨
 عبدالله بن سعد ٤١٠
 عبدالله بن سعيد ١٢٩، ١٢٧، ٣٠٨، ٣٠٩
 ٣١٣
 عبدالله بن عمرو بن حرب الكندي ٤١٥
 عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن ابي
 طالب ٤١٥
 عبدالملك بن مروان ٤١٤
 عثمان ٤١٧، ٤٦٢
 عطاء ملك ٢
 علي الرضا (ع) ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢، ٤٦١
 علي بن ابي طالب (ع) ٣٣٣، ٤٠٧، ٤٠٨
 ٤١٣، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤٦١
 ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٣
 علي بن الحسن (... الحنفية) ٤١٥

علي بن الحسين (ع) ٤٠٩ ٤٠٨ ٣٤١	كيسان ٤١٣
٤٦٠ ٤١٧ ٤١٤ ← زين العابدين	لوقا ٣٦٦
علي بن عبد الله بن العباس ٤١٥	مارقوس ٣٦٦
علي بن فامور ٤٢٤	مؤيد الدين العرضي الششتي ٤٨٥
علي النقي (ع) ٤٦١ ٤١١ ٤٠٨	المحسبي ١٦٣
عمر ٤٦٢ ٤١٧ ٤٠٧	محمد (ص) ٣٦٠ ٣٥٩ ٣٥٦ ٣١٤
عمرو بن عبيد ٤٠٣	٤٣٧ ٤٢٣ ٤٢٥ ٤٢٢
العنبري ٤٠٠	محمد الباقر (ع) ٤٦٠ ٤٠٩ ٤٠٨
عيسى (ع) ٤١١	محمد النقي (ع) ٤٦١ ٤١١ ٤٠٨
خاديمون ١٩٤	محمد القائم المنتظر ٤٠٨ ٤١١ ٤١٢
الخزالي ٣٧٩ ٣٥١ ٣١٤	٤٦١ ٤١٨
الخارقلط ٣٥٧	محمد بن اسماعيل ٤٦٠ ٤٠٧
فاطمة (ع) ٣٦١ ٣٦٩	محمد بن جعفر ٤١٠
فرعون ٣٧٠	محمد بن الحسين ٤٧٤
فرغوريوس ٣٦٠	محمد بن الحنفية ٤١٤ ٤١٣ ٤٠٩
فلوطرخس ١٩٢	محمد بن زكريا الطبيب الرازي ١٧١ ٤١٣ ١٢٦
فريد الدين محمد النيسابوري ٤٨٣	محمد بن عبد الله بن الحسين بن الحسن ٤٠٩
فضيل بن سويد الطحان ٤١٠	محمد بن علي بن عبد الله بن العباس ٤١٥
فيثاغورس ١٩٠	محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ٤٨٥
القائم المهدي (ع) ٤٠٩	٤٩١
القاضي عبد الجبار ٨٣ ٨١ ٧٦	محمد بن الهيصم ٢٦٣
قطب الدين المصري ١٧٢	محمد النفس الزكية ٤٠٩
القفال الشاشي ٥٨	محمود الملاحمي ٥١ ٤١٦ ٤١٤
القلاسي ١٥١	مختار بن أبي عبيد الله ٤١٣ ٤١٤
الكمبي ٤١٢ ٤١٧ ٤٢٢ ٢٨٧ ٢٨٨	مريم (ع) ٣٧٣ ٣٦٩
٢٩٢ ٢٩٣ ٣٠١ ٣٤٣ ← أبو القاسم البلخي	سروان بن محمد ٤١٥
الكندي ٢٢٧	المستنصر ٤٦٠

المصح (ع) ٣٥٧-٣٥٩-٣٦٠-٣٦٦-٣٧٧	ميمون ٥٠٦
محمدين الزبير ٤١٤	النبي (ع) ٤٥٢-٣٥٤-٣٦١-٣٦٤-٣٧٠
المصنف ٤٤٧ ٤٤٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٩٠ ٤٩٩	٤١٩-٤٥٨-٥٠٨ ← رسول الله
١٠٥ ١٠٨ ١١٧ ١٨٩ ٢٢٤	النجار ١٨٩-٣٠٦
٢٨٥-٢٣٩-٢٣٨-٢٢٠	نزار ٤٦٠
المصنف ٤٦ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٧ ٤٧٤ ٤٨٨	نصير الدين طوسي ٤٧١
١٥٩ ١٨٩ ١٩٢ ٢٠٠ ٢٠١	النظام ٤٠ ٤١٧٥ ٤١٨٥ ٤٢٠٩ ٤٢١٠
٢١٢ ٢١٣ ٢١٧ ٢٢٢ ٢٢٤ ٢٧٦	٢١١-٢١٢-٢١٣-٢١٤
٤٠٨-٤٠٧-٤٢٢-٢١٦	نمرود ٣٧٠
معادين عمران الاقص الكوفي ٤١٠	نوح (ع) ١٣٨-٣٦٤
معاوية ٤٦٢ ٤١٧	واصل بن عطا ٤٠٣
معر ١٢٣ ١٧٨ ٢٣٥ ٣٧٩	والد الحسن العسكري (ع) ٤٢٠
مقدم الملاحدة ٥٣	هاجر ٣٥٧
موسى (ع) ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٤	يزيد بن معاوية ٤١٤
٤٥٧-٢٩٣-٣٦٦-٢٦٥	يوحنا ٣٦٦
موسى الكاظم (ع) ٤٠٨ ٤١٠ ٤١١ ٤٦١	يوسف (ع) ٢٧٢
موسى بن الحسن الطبري ٤١٠	يظين بن موسى ٤١٥
موسى بن عبدالله القرطبي المعروف بموسى بن	يونس بن عبدالرحمن ٤١٠

أهل التصوف ٥٦	الثوية ١٩٠، ١٩١، ٣٠٠
أهل البيت ٤١٥، ٤٣٢، ٤٦١	الجبرية ٣٤٦
أهل التحقيق ٣٣٤	جماعتنا (المشائية) ٤٩٥
أهل الحل والمقد ٤٠٨	الجن ٢٣٠
أهل الحيل ٢١٤	الجمدية ٢١٠
أهل السنة ٢٢، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ١٢٥، ١٥٨، ١٥٨	الجارودية ٤١٧، ٤٦٢
١٦٣، ٢٧١، ٢٩٩، ٣٣٨، ٤٤٤، ٣٩٥، ٢٩٥	الحشوية ٣٧١
٣٩٨، ٤٢٢، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥١	الحكماء ٦، ١٠، ١٣، ٢٩، ٥١، ٥٤، ١٠٣، ١٠٤
٤٥٢، ٤٥٣، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٦	١٢١، ١٢٩، ١٣٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٥١
٤٦٧، ٤٦٨، ٥٠٥	١٧٢، ١٧٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٢
أهل الشرايع ٤٦٠	٣٥٣، ٣٥٦، ٣٦٧، ٤٣٧، ٤٣٩
أهل القبلة ٤٠٣	٤٤٠، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦
أهل الكنفار ٤٦٨	٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣
أهل الملل ٤٢	٤٥٤، ٤٥٧، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٦٤
أهل النظر ٤٩٥	٤٦٥، ٤٦٧، ٤٨٢، ٤٨٥، ٥٠٣، ٥٠٥
الباطنية ٤١٣، ٤٢٢، ٤٥٨	٥١٠، ٥٠٩
البراهمة ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٥، ٤٥٥	حنفيون ١٧
البصريون ٧٦	الحواريون ٣٦٦
البقدايون ٧٦، ١٠٧، ٣٤٣، ٤٥٣	الحرثانية ١٢٦، ١٢٧، ١٩٤
بنو أسامة ٤١٥، ٤٦٢	الحيانية ٤١٣
بنو الحسن ٤١٧	الخلفاء الراشدون ٤٦٢
بنو الحسين ٤١٧	الخوارج ٣٧٠، ٣٧١، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٥٨
بنو العباس ٤١٦، ٤٦٢	٤٦٦
بنو مروان ٤٦٢	الدهرية ٢٩٤، ٣٥٠، ٣٥٧، ٣٦١، ٤٦٤
التعليميون ٤٥٩	الديصانية ١٩٠، ٣٠٠
التفضلية ٤٦٢، ٤٦٧	ذرية الحسن (ع) ٤٦٥
التيمية ٤١٠	ذرية الحسين (ع) ٤٦٥

٢٢٢٣، ٢١٨٠، ٢٠٨٢، ٢٠١٢، ٢٠٠٠، ١٩٩٣	القائلون بالاحوال ١٥٧
٢٢٧٥، ٢٢٦٩، ٢٢٣٣، ٢٢٣٢، ٢٢٣١، ٢٢٢٩	القائلون بان الشيء معلوم ٧٦
٢٣٧٨، ٢٣٥٣، ٢٣١٥، ٢٣١٤، ٢٣١٣، ٢٢٩٥	القادحون في الحسيات ١٢
٢٨٤٥، ٢٨٤٤، ٢٨٤٣، ٢٨٤٠، ٢٨٣٩، ٢٨٣٢	القضاء ١٤٦٩، ١٤٦٣
٤٧٢، ٤٥٤، ٤٥٠، ٤٤٧	قضاء الحكماء ٤٦٥
مثنى ١١٣	قضاء الشيعة ٤١٢
المثبون للحال ٢١٤، ٢٠٢، ١٩٠، ٨٩، ٨٨	القرامطة ٤١١
مثنوا الصفات وقاتها ٤٥٠	الكرامية ٢٢٠، ٢١٩، ١٦٩، ١٢٧، ١٢٦
المجتهدون ١٤٤	٢٠٩، ٢٠٧، ٢٨٨، ٢٦٢، ٢٢٢، ٢٢١
مجتهدواهل القبلة ٤٠٣، ٤٠١	٢٩٠، ٢١٦
المجسمة ٤٥٠، ٢٦٣، ٢٥٨	الكرية ٤١٤
المجوس ٣٥٠، ٣٠٠، ١٨٩	انكفار ٣٦٠
المعدون ٢٥٣، ٢٥١	كيسانى ٤١٥
المحملون من المتكلمين ٣٧٢، ٢٠٨	الكيسانية ٥٠٨، ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧
المحققين ٤٦٤، ٤٤٥، ٤٣٧، ٢٥٠	٤٦١، ٤٥٨
المرجئة ٤٠٣، ٢٤١	اللاذرية ٤٦
المروقوة ١٩٠	المانوية ١٩٠
المسلمون ٢٢٧٥، ١٢٥٠، ٤٢٠، ٤١٠، ٣٩٠	الماهانية ١٩٠
٢٢٩٤، ٢٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٧، ٢٨٢	المؤذن ٣٥٦
٢٤٥٠، ٢٣٩٣، ٢٣٧٨، ٢٣٧٧، ٢٣٦٠	المتبذعة ٣٤٥
٤٦٦	المتدينون ٥٠٣
المشبهة ٤٥٠، ٤٤٩، ٢١٦	المتصوفة ٢٦١، ٢٦٦
المشركون ٣٧٧	المتكلمون ٢١، ٤٢، ٤٤، ٥١، ٦١، ٦٥
المعترفون بالحسيات والبيدهيات ١٢	١٢٣، ١٢١، ١٢٠، ١٠٣، ١٠٢، ١٠٢
المعترفون بالحسيات والقادحون في البيدهيات	١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩
	١٠٤، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٦
٢٦	١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣

المليون ٤٩٤٠٣٧٨	المعترفون بالتصديقات البدايهيه والمحسوسه ٤٨
الممطورية ٤١٠	المعتزلة ٤٥٩٠٤٠٨٠٥٦٠٥٥٠٥١٠٤٠٤٠٧٧
المتجمون واصحاب المزائم ٣٦٣٠٣٥٣	٤٨٤٠٨٢٠٨١٠٧٦٠٧٤٠٦٢٠٦١٠٦٠
المنطقيون ٨٦٠٦٩٠٦٨	٤١٥٤٠٤١٤٣٠٤١٤٢٠٤١٢٥٠٤٩١٠٨٥
متكرو البدايهيات ٣٩	٤٢٢٤٠٤٢١٢٠٤١٧٤٠٤١٧١٠٤١٦٧٠٤١٦٥
متكرو التكليف ٣٥٨	٤٢٣٥٠٤٢٣٤٠٤٢٣٣٠٤٢٣٠٤٢٢٩
المتكرون للنظر ٥٠٠٤٤٩	٤٢٨١٠٤٢٧١٠٤٢٥٧٠٤٢٥٢٠٤٢٣٨٠٤٢٣٧
المهندسون ٢٧٨٠٤٤٩	٤٣١٤٠٤٣١٠٤٣٠٧٠٤٣٠٢٠٤٢٩٠٤٢٨٩
الناووسية ٤١٠٠٤٤٠٩	٤٣٣٦٠٤٣٣٥٠٤٣٣٣٠٤٣٢٦٠٤٣٢٥٠٤٣١٦
النصارى ٣٥٩٠٣٥٠٠٤٢٦١٠٤٢٦٠٠٤١٨٩	٤٣٦٠٠٤٣٥٥٠٤٣٤٥٠٤٣٤١٠٤٣٣٤٠٤٣٣٩
٣٧٨٠٣٦٦	٤٣٩٠٠٤٣٧٩٠٤٣٧٤٠٤٣٦٩٠٤٣٦٦
النصيرية ٤٥٨	٤٤٠٣٠٤٤٠١٠٤٣٩٨٠٤٣٩٧٠٤٣٩٥
نفاة التكليف ٣٤٥	٤٤٣٧٠٤٤١٧٠٤٤٠٦٠٤٤٠٥٠٤٤٠٤
نفاة المال ٣٨١٠٣٠٢٠٤٨٩٠٤٨٨	٤٤٥١٠٤٤٤٩٠٤٤٤٨٠٤٤٤٧٠٤٤٣٩
الوعيدية ٥٠٥٠٤٤٦٧٠٤٤٦٦٠٤٤٠٤٤٠٣٤١	٤٤٦٣٠٤٤٦١٠٤٤٥٨٠٤٤٥٤٠٤٤٥٣٠٤٤٥٢
البرهية اصحاب يريم بن موسى العاينك ٤١٠	٥٠٥٠٤٤٧٧٠٤٤٦٦
اليعقوبية اصحاب يعقوب ٤١٠	المغلبية ٤١٠
اليونانيون ٤٦	المكفون ٣٥٥
اليهود ١٨٩٠٤٣٥٠٠٤٣٥٨٠٤٣٥٩٠٤٣٦٤	الملا تكة ٣٧٧٠٣٧٤٠٣٦٩٠٣٥٤
٣٦٦٠٣٦٥	الملاحدة ٤٥٨٠٢٥٣٠٥٦٠٤٥١

فهرس الكتب

الرسالة النصيرية ٥٠٦-٥٠١	الاشارات ٣٠٣
رسالة النفوس الارضية ٤٩٧	الاصول المشرقية ٤٩٢
رسالة التوبختى ٤١٢	اصول الفقه ٣٩٨، ٣٣٤
الشافى ٤١٩	الانجيل ٣٦٦، ٣٥٧، ٣٥٦
شرح الاشارات ٣٣٨	تلخيص المحصل ٢
الشفاه ١٩٢، ٨٢	التوراة ٣٩٣، ٣٦٥، ٣٥٧، ٣٥٦، ١٩١
فوائد ثمانية حكمية ١٧	رسائل صفار ٤٦٩
فائدة . برهان فى اثبات الواجب ٤١٩	رسالة اثبات العقل المفارق ٧٩
فائدة فى تعارف الارواح بعد المفاقة ٥٢٥	رسالة اثبات الواحد الاول ٧٥
فائدة : تفسير سورة العصر ٥٢٥	رسالة افعال العباد بين الجبر والتفويض ٤٧٥
فائدة فى ثناء الموجودات ٥٢٥	رسالة اقسام الحكمة ٥٢٦
فائدة فى صدور الكثرة ١٦	رسالة اقل ما يجب الاعتقاده ٤٧١
فائدة فى الطبيعة ١٨	رسالة الامامة ٤٢٣
فائدة فى العصمة ٥٢٥	رسالة بقاء النفس بعد بوار البدن ٤٨٥
فائدة فى ان العقل ليس بجسم ولا جوهر ٥٢١	رسالة تعلية رسالة ابن سيمون فى الرد على
فائدة فى العلل والمعلولات ١٦	جالينوس ٥٠٧
فائدة فى فعل الحق واسره ٥٢٥	رسالة ربط الحادث بالقديم ٨٢
فائدة فى الكمال الاول والثانى ٥٢١	رسالة شرح رسالة ابن سينا فى الاصل الثابت لكل
فائدة فى المفهوم بن الادراك ٥٢٢	حيوان ونبات ٤٩١
فائدة فى النفس لا تقصد بفساد البدن ٥٢٣	رسالة العلل والمعلولات ٥٠٩
فائدة فى ان النفس نصير عالماً عقلياً ٥٢٣	رسالة قواعد العقائد ٤٣٧، ٤٧٢
القانون ١٥٢	رسالة المقدمة فى اول الواجبات ٤٧٣

المحمل ٢	القرآن ٤٥٦
الملل والنحل ١٩١	القول في القداء الخمسة ١٢٦
المنطق ١١٨	كتاب الاصول الدينية ٤٧
المقصد من الضلال ٣٥١	كتبتنا الحكمية ٣٩٠، ٣٨٠
المناظر والمرايا ١٧٣	كتب دلائل النبوة ٣٥٣-٣٥٢
المناهج واليهات ١٨٣	كتبتنا المطولة ٤٢٠
النهاية ٣٥٢	كتبتنا المنطقية ٦٩
	مجسمات اقليدس ١٩٢

فهرس الأماكن

طوسينا ٣٥٧	ارض الشراة ٤١٥
المراق ٤١٦٠، ٤١٤٠، ٣٥٧	اصفهان ٤١٦، ٣٦٦
القار ٤١٩	بلاد المغرب ٤٦٠
قاران ٣٥٧	جبل رضوى ٤١٦، ٤١٤
كربلاء ٤١٦	حيس بروان ٤١٥
الكوفة ٤١٣، ٤١٠	الحجاز ٤١٤
الهند ٤٥٥، ٢٩٧	حران ٤١٥
اليمن ٤١٤	خراسان ٤١٦، ٤١٤
اليهودية ٣٦٦	دجلة ٤٧٢

XXVIII A. Āmirī

Al-Amad ʿala al-ʿAbad, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Muṭṭabavī

Buṣṭā i Hikmat i Sabzavārī, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavārī* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shāhid i Thānī

Maʿālim al-Uṣūl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zād al-Muṣṭafīn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zād al-Muṣṭafīn, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S. A. Alavī

Sharḥ i Qabasat, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lāhijī

Shawāriq al-Iḥām fi Sharḥ i Tajrīd al-Kalām, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. McDermott

The Theology of al-Shaikh al-Muṭṭafī (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (under print)

XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)

Al-Mabdaʾ wa al-Maʿād, edited by A. Nurānī (under print)

- XVII M. Mohaghegh
Bist Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).
- XVIII A. Zunuzi (ob. 1841)
Anvar-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nâsr (Tehran 1976)
- XIX A. Jâmî (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhîrah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Belibahani (Tehran, 1980).
- XX Asrî Lahijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansâri (Tehran, 1978)
- XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).
- XXXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M. T. Daneshpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jenrr and S. Pîncs (Tehran, 1980).
- XXIII Sultân Valad
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).
- XXIV Nasîr al-din al-Tûsî (1201-1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)
- XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
Nusûs al-Khûssîs fî Tarjamat al-Fusûs, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).
- XXVI M. Tabrizî
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdî (under print).
- XXVII I. Juvainî
al-Shâmil fî Uṣûl al-Dîn, edited and introduced by R. Frank (under print).

VII Mir Dāmād (ob. 1631).

al-Qabasāt

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mūsavi Behbahāni,
T. Izutsu and I. Dibāji (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawālī

Sharh-i Ghurar al-Farā'id or Sharh-i Manzūmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and
M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

*An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyani's Commen-
tary on Sabzawālī's Sharh-i Ghurar al-Farā'id* (in Preparation).

XII Mir Dāmād

al-Qabasāt

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary
and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mūsavi Behbahāni and
I. Dibāji (in Preparation).

XIII A. Badawī

Aflatūn fi al-ʿIlām: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fīlsūf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyyā-i-Rāzi (Tehran, 1974).

XV Bahmanyār Ibn Marzbān

Kitāb al-Tahsīl, Persian translation entitled *Jām-i-Jahān Numā* ed. by
A. Nūrāni and M. T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jawā'id Khirad, translated into Persian by T. M. Shūshtari, edited by
B. Thirvati with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976):

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

I H. M. H. Sabzawāri (1797 - 1878).

Sharh-i ghurar al-Farīd or Sharh-i Manzūmah

Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M. M. Ashtiyāni (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharh-i Manzūmah ("Commentary of Sabzawāri's *Sharh-i Manzūmah*")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falātūri and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M. M. Ashtiyāni

Ta'liqah bar Sharh-i Manzūmah

Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falātūri and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N. A. Lsfarayini (1242 - 1314).

Kāshif al-Asrār

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Rāzi (fl. 13th century)

Marmūz-i Asad dar Mazmūn-i Dāwūd

Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafī'i Kadkanī and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXIV

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Haidari Press, Tehran-Iran

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with
Tehran University

Talkhis al-Muhassal

With Thirty Philosophical and Theological Treatises

By

Nasir al-Din al-Tûstî

edited by

A. Nârânî

Tehran, 1980

1400

A. H.

